



Mäetagused 73

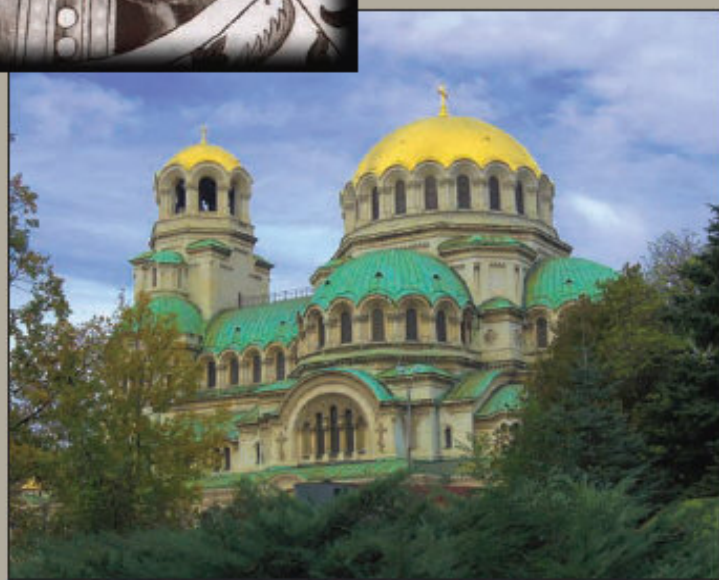




JÄÄLAHINGU KAJAST ÜHES PÜHAKULOOS



Aleksander Jaroslavi poeg Nevski oli üks Kiievi-Vene ajaloos olulisemaid suurkujusid, kelle kanoniseeris pühakuks 1547. aastal Moskva metropoliit Makar. Nevski nime kannavad patriarhikirikud, nt Tallinnas ja Vene-Türgi sõjas langenud sõduritele pühendatud katedraal Sofias. Nevski elust loe alates lk 15.



Eesti Kirjandusmuuseumi
folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia töörühm
MTÜ Eesti Folkloori Instituut

Mäetagused

73

(vaata ka: <http://folklore.ee/tagused>)

Toimetajad

Mare Kõiva & Andres Kuperjanov

EKM Teaduskirjastus

Tartu 2019

Toimetajad: Mare Kõiva & Andres Kuperjanov

Tegevtoimetaja: Asta Niinemets

Uudised: Asta Niinemets & Piret Voolaid

Ingliskeelsed kokkuvõtted: Tiina Mällo

Kaane kujundus: Andres Kuperjanov

Küljendus: Diana Kahre

Toimetuskolleegium 2015–2020: Juri Berezkin (Peterburi Etnograafiainstituut, Venemaa), Janina Kursite (Läti Ülikool, Läti), Marju Kõivupuu (Tallinna Ülikool, Eesti), Pauliina Latvala (Helsingi Ülikool, Soome), Kazuto Matsumura (Tokyo Ülikool, Jaapan), Tatiana Minniyakhmetova (Innsbrucki Ülikool, Austria), Diarmuid O'Giollain (Corki Ülikool, Iirimaa), Péter Pomozi (Eötvös Lorándi Ülikool (ELTE), Budapest, Ungari), Tiiu Salasoo (Estonian Learning Materials, Sydney, Austraalia), Urmas Sutrop (Eesti Kirjandusmuuseum), Guntis Šmidchens (Washingtoni Ülikool, Seattle, USA), Piret Voolaid (Eesti Kirjandusmuuseum)

Trükitud Eesti Kultuurkapitali toetusel. Väljaande valmimine on seotud Euroopa Liidu Euroopa Regionaalarengu Fondi (Eesti-uuringute Tippkeskus) ja Eesti Haridus- ja Teadusministeeriumi uurimisprojektiga IUT 22-5, võrguversioon valmib riikliku programmi “Eesti keel ja kultuurimälu II” projekti EKKM14-344 toetusel.



Indekseerijad: MLA Folklore Bibliography, Ulrich's Periodical Directory, Internationale Volkskundliche Bibliographie = International Folklore Bibliography = Bibliographie Internationale d'Ethnologie, C.E.E.O.L., CEJSH, EBSCO Publishing Humanities International Complete, Scopus, DOAJ

Toimetuse aadress: Mäetagused, Vanemuise 42–235, 51003 Tartu
tel +372 737 7740, +372 737 7709; faks +372 737 7706
e-post: folklore@folklore.ee

ISSN 1406–992X

doi:10.7592/MT2019.73

© Eesti Kirjandusmuuseum
MTÜ Eesti Folkloori Instituut
Autorid

Kaas Andres Kuperjanov

Vastab Creative Commons BY-NC-ND 4.0 tingimustele

Sisukord

Mitra esmamainimine Hetiidi kuninga Šuppiluliuma I ja Mitanni kuninga Šattiwaza lepingus? <i>Jaan Lahe, Vladimir Sazonov</i>	5
Aleksander Nevski pühakulugu <i>Enn Ernits</i>	15
Pulmapäeva külastuspaigad Narvas: pulmasõidu kujunemise ajaloost <i>Jelena Nõmm, Olga Burdakova</i>	47
Millest kõnelevad ja millest vaikivad triibud Abhaasia lipul? Religioosest situatsioonist Abhaasias <i>Aivar Jürgenson</i>	69
Mägi on naine, mäendus on mees: etümoloogiline-feministlik vaade <i>Entbergen</i>'ile essees "Küsimus tehnika järele" <i>Ave Mets</i>	99
Paradoksaalsed igapäevakujut(l)used? Narratiivsed persoonid, pärisustamine ja "Halvale teele" <i>Siim Sorokin</i>	121
UUDISED	
10. regilaulukonverents: Lauluks vormitud kogemused <i>Taive Särg, Janika Oras</i>	147
Neljas Eesti-Valgevene folkloristide ühisseminar Minskis <i>Piret Voolaid</i>	154

Kroonika

156

Kaastööst

167

Mitra esmamainimine Hetiidi kuninga Šuppiluliuma I ja Mitanni kuninga Šattiwaza lepingus?

Lühiuurimus indoiraani usundiloost*

Jaan Lahe

Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku Usuteaduse Instituudi
piibliteaduste professor,
Tallinna Ülikooli Humanitaarteaduste instituudi
kultuuri- ja religiooniuuringute dotsent
usundiuuriija@gmail.com

Vladimir Sazonov

Sisekaitseakadeemia sisejulgeoleku instituudi teadur,
Tartu Ülikooli humanitaarteaduste ja kunstide valdkonna
kultuuriteaduste instituudi Vana-Lähis-Ida uuringute vanemteadur
vladimir.sazonov@ut.ee

Teesid: 1907. aastal hetiidi kuninglikust arhiivist Hattuša linnas avastatud leping, mis on sõlmitud Hetiidi kuninga Šuppiluliuma I ja Mitanni kuninga Šattiwaza vahel 14. sajandil eKr, on äratanud uurijate tähelepanu sellega, et see sisaldab erinevate (hetiidi, assüüria, babüloonia jm) jumalanimedega hulgas mitmeid nimesid, mille indoeuroopa päritolu on väljaspool kahtlust. Nimede esinemist lepingutekstis saab seletada Mitanni valitseva kihi indoeuroopa päritoluga. Indoeuroopa jumalanimedega hulgas esineb ka *Mi-it-ra-aš-ši-il*, mida on tõlgendatud jumal Mitra esmamainimisena.

Käesoleva artikli autorid juhivad eriliselt tähelepanu nime mitmuslikule vormile ja väidavad, et tõenäoliselt ei ole siin tegemist pärisnimega, vaid teatud jumalaterühma tähistusega, mida võiks tõlkida "lepingu(te)jumalad". Kuigi uurijad on olnud nime mitmusevormist teadlikud ka varem, on enamik jumal Mitrast kirjutanud teadlasi tõlgendanud nime ainsuslikuna ega ole autorite meelest pakkunud omalt poolt välja ka ühtegi veenvat nime tõlkevarianti.

Märksõnad: Hetiidid, indoeurooplased, leping, lepingujumalused, Mitanni riik, Mitra, Šattiwaza, Šuppiluliuma I

Sissejuhatus

1907. a. avastati hetiidi kuninglikust arhiivist Hattušast (praegune Boğazköy Türgis) leping (CTH 51),¹ mille sõlmisid Hetiidi kuningas Šuppiluliuma I (valitses u 1355–1320 eKr²) ja Mitanni³ kuningas Šattiwaza.⁴ See oluline leping⁵ on dateeritud 14. sajandisse eKr⁶ ja seda säilitatakse praegu Briti Muuseumis Londonis.

Käesolev leping oli vasallileping Hetiidi suurvuninga ja Mitanni valitseja Šattiwaza vahel millega Šuppiluliuma I tunnistas Šattiwazat kui tulevast Mitanni kuningat ja Šattiwaza tunnistas Šuppiluliumat kui oma isandat ehk siis sisuliselt sai temast Šuppiluliuma I vasall (Beckman 1999: 41–48).

Lepingujumalaid Šuppiluliuma I ja Šattiwaza lepingus

Uurijate tähelepanu pälvis ülal mainitud lepingu lõpuosas leiduv pikk jumalate nimekiri, milles esinevad muuhulgas järgmised jumalad:

[§17'] A₁₊₂.Rs. 54', (226) ^DU EN *ša-me-e ù er-se-ti* ^D30 ù ^DUTU ^D30 ^{URU}KAS-KAL-na [A]N ù ^{URU}KI⁷-ti ^DU EN *ku-ri-in-ni* ^{URU}Ka-hat ^DGIR ša ^{URU}Kùr-dá
Rs. 55', (227) U EN ^{URU}U-hu-šu-ma-an (227) É-a-LUGAL EN *ha-sí-[s]*
*í A-nu A⁷-an⁷-tu*₄
en.líl ù nin.líl ^{DINGIR.MEŠ}Mi-it-ra-aš-ši-il
Rs. 56', ^{DINGIR.MEŠ}Ú-ru-wa-na-aš-ši-il₅ ^DIn-tar ^{DINGIR.MEŠ}Na-ša-at-ti^{ia}-an-na (228) ^{URU}KASKAL.KUR ša ^DŠa-ma-a[n]-mi-nu-*hi* ^DU EN ^{URU}Wa-aš-šug-ga-an-ni
Rs. 57', (229) ^DU ENga-ma-ri ša ^{URU}Ir-ri-te ^DPa-ar-ta-*hi* ^{URU}Šu-ú-ta ^{URU}Na-bar-wi ^DŠu-ru-u-*hi* ^DA-šur MUL¹ ^DŠa-la ^DNIN.É.GAL
Rs. 58', (229) ^DDAM.KI.NA ^DIš-*ha-ra* (230) HUR.SAG^{MEŠ} ù ÍD^{MEŠ} DIN-GIR^{MEŠ} AN DINGIR^{MEŠ} KI-ti⁷

Rs. 54'–58' (226–230): Äikesejumal (piksejumal), taeva ja maa isand; kuujumal ning päikesejumal, Harrāni (linna) kuujumal (Su'en); taevas ja maa, äikese/piksejumal; Kaḫati kurinni isand; karjajumal (karjus-jumal), Ušumani isand; Ea-šarri, tarkuse isand; Anu, Antu, Enlil ja (jumalanna) Ninlil, Mitra(ššil)-lepingujumalad; Uruwana(ššil)-jumalad; Indar⁸, Našattijanna-jumalad, KASKAL.KUR⁹, Sammanminuḫi, pikse(äikese) jumal, Waššukinni¹⁰ isand, pikse(äikese)jumal, kamari Irrite isand¹¹, Šuda (linna) Paridage, Nabarbi, Šuruḫe, (jumalanna) Ištar – Veenuse

täht, Šala, Bēlet ekalli¹², (jumalanna) Damkina¹³, Išhara¹⁴, mäed ja jõed (mägede ja jõgede jumalused), Taeva jumalad, allilma jumalad.¹⁵

Kõik nimetatud jumalad on kutsutud lepingu tunnistajateks, kes peavad tagama lepingust kinnipidamise (Thieme 1960: 315). Kui enamik lepingus nimetatud jumalusi on hetiidi ja Mesopotaamia (assüüria, babüloonia, hurri) või Süüria päritoluga, siis neli jumalust või jumalusterühma äratavad tähelepanu sellega, et nende nimed on indoeuroopa päritoluga. Kuna nende jumalate nimesid on transkribeeritud erinevalt, olgu siinkohal antud mitme uurija erinevad transkriptsioonid ja tõlked:

Kuzmina: Mitraššil, Uruwanaššil, Indara, Našatianna (Kuzmina 2007: 133);

Oldenberg: Mi-it-ra, U-ru-w-na, In-dar, Na-sa-at-ti-ia (Oldenberg 1983: 24);

Thieme: mi-it-ra, u-ru-ua-na, in-dar, na-ša-a(t-ti-ia) (Thieme 1960: 303);

Dumézil: mi-id-ra-aš-šil, u-ru-wa-na-as-ši-el (Dumézil 1988: 66);

Beckman: the Mitra-gods, the Varuna-gods, Indra, the Nasatya-gods (Beckman 1999: 47, 53)

Wilhelm: Mitraššil-jumalad, Uruwanaššil-jumalad, Indar, Našatijanna-jumalad (Wilhelm 2005: 120).

Uurijad juhivad tähelepanu asjaolule, et neile jumalanimedele leiduvad vasted veedades: Mitra-, Varuna-, Indra- ja Nasatya- (Bailey 1975: 2; Thieme 1960: 303; Puhvel 1996: 49; Vannuci 2011: 42; Nissen 2012: 111; Wilhelm 2005: 120, märkus 45). Viimast on seletatud tõsiasjaga, et Mitanni riiki valitsesid indoeuroopa päritoluga kuningad (Duchesne-Guillemin 1978: 186; Schmeja 1975: 5; Nissen 2012: 110–111). Sellele viitavad nii mõned Mitanni valitsejate nimed (näiteks Artatama, Tušratta) (Nissen 2012: 110–111; Kalda 1999: VI–VII), Mitanni tekstides leiduv hobusekasvatust puudutav terminoloogia (Thieme 1960: 301; Puhvel 1996: 49; Kalda 1999: VIII) kui ka mõiste *mairya-*, mida kasutati Mitanni sõjalise aristokraatia esindajate kohta (Widengren 1965: 23). Ajaloolased nimetavad Mitanni riigis valitsenud indoiraanlasi “paraindialasteks” või “protoaarjalasteks” (Thieme 1960: 301; Dumézil 2001: 107). Filoloogid nimetavad neid hõimudeks, kes kõnelesid indoaarja või protoaarja keeli (Puhvel 1996: 49).

Lepingu lõpus leiduv indoiraani jumalate loetelu on vanim teadaolev indoeuroopa jumalate loetelu. Stephan Schlensogi arvates, kes tugineb Georges Dumézili teooriale indoeurooplaste ühiskonna kolmikjaotusest¹⁶ ja nende “kolmetisest ideoloogiast” (*idéologie tripartite*), on lepingus nimetatud jumalad

hästi kooskõlas indoeuroopa panteoni funktsionaalse kolmikjaotusega. Vastavalt sellele jagunevat indoeuroopa jumalad järgmistesse tüüpidesse – jumalad, kes esindavad maagilise ja juriidilise valitsemise funktsiooni; jumalad, kelle funktsiooniks on sõjaline jõud ning jumalad, kelle funktsiooniks on viljakuse ja majandusliku jõukuse edendamine. Vastavalt sellele esindavat Varuna ja Mitra valitsemise funktsiooni koos selle maagilise ja kohut mõistva aspektiga, Indra sõjalist jõudu ja Nasatjad toitvat funktsiooni (Schlensog 2006: 30). Samale teooriale tugineva Geo Widengreni arvates kehastab Varuna valitsemisfunktsiooni maagilist, Mitra aga juriidilist aspekti (Widengren 1954: 23). Viimase seisukohaga ei saa siiski nõustuda, sest Rigveeda järgi on maagilise (*maya*) valdajad mõlemad jumalad (RV III,61,7; V, 63,3, 4 ja 7). Küll võib aga olla nõus Arthur Christenseniga, kes arvab, et nimetatud jumalad ei esine lepingutekstis mitte seepärast, nagu oleksid nad seotud erinevate lepingus käsitletud teemadega (abielu jne), vaid seepärast, et nad oli Mitanni riiki valitsenud “paraindialaste” peajumalad (Dumézil 2001: 108).

Alates tänapäevaste Mitra-uuringute “isast” Franz Cumontist on peaaegu kõik Mitrast kirjutavad ning Šuppiluliuma ja Šattiwaza lepingut käsitlevad uurijad viidanud lepingus esinevale nimele *Mi-it-ra-aš-ši-il* kui jumal Mitra kirjalikule esmamainimisele (Cumont 1975: 2–3; Vermaseren 1965: 9; Schwertheim 1979: 8; Merkelbach 1994: 4; Clauss 2012: 14; Turcan 1996: 196; Vollkommer 1992: 583; Gordon 2012: 966; Hensen 2013: 7; Vannucci 2011: 42–43; Witschel 2013: 201). Elmar Schwertheim arvab, et Mitra esinemine lepingutekstis ei ole juhuslik, vaid on kooskõlas tema nime tähendusega (vanaindia appellativ *mitram* tähendab neutraalses vormis “lepingut” või “sõprust”, meessoos vormis *mitrah* “lepingupartnerit” või “sõpra” (Schwertheim 1979: 8). Ka Rainer Vollkommeri arvates seletab Mitra esinemist lepingutekstis tõsiasi, et Mitra oli liidujumal (*Gott des Bundes*) (Vollkommer 1992: 583). Jan Gonda meelest meenutab Mitra nime kõrvutiesinemine lepingutekstis veedades esinevat vormelt Mitra-Varuna (millele vastab Avestas Mitra-Ahura) (Gonda 1978: 82). Veelgi kaugemale läheb Georges Dumézil, kes väidab, et lepingutekstis esinevaid jumalate nimesid *Mi-it-ra-aš-ši-il* ja *Ú-ru-wa-na-aš-ši-il* tulekski lugeda Mitra-Varuna (Dumézil 2001: 21, 107–108).

Schwertheimi ja Vollkommeri väitega, et Mitra esinemine lepingus on seotud tema kui lepingujumala loomusega, ei saa nõustuda, sest kõik tekstis loetletud jumalad ja jumalannad on kutsutud lepingu tunnistajaks. Kummalisel kombel esineb aga lepingutekstis üks seik, millele uurijad tähelepanu ei juhi, nimelt vorm, milles Mitraks tõlgendatud jumalanimi esineb. Kui eelpool nimetatud uurijad, kes käsitlevad jumala nime esinemist lepingus jumal Mitra esmamainimisena kirjalikes allikates, käsitlevad nime ainsuslikuna (Mitra),

siis õigesti annavad seda edasi oma tõlkes Gary Beckman ja Gernot Wilhelm, kes tõlgivad ^{DINGIR.MEŠ}*Mi-it-ra-aš-ši-il* “Mitra-jumalad” (Beckman) / “Mitraššil-jumalad” (Wilhem). Paraku ei tee nimetatud tõlkijad sellisest nimevormist mingeid jäeldusi. Nii viitab Wilhelm joonealuses kommentaaris (nagu kõik eelpool nimetatud uurijadki) Mitrале аinsuses. Ometi viitab aga lepingutekstis esinev nimevorm selgelt mitmusele, st teatud jumalate grupile. Kuigi sel kujul on nimevorm singulaarne ja sellele ei leidu paralleele üheski teises muistses tekstis, pakuvad käesoleva artikli autorid välja hüpoteesi, millega saaks sellist nimekasutust seletada.

Järeldused

Mida antud juhul võib järeldada? Andmata siinkohal põhjalikumat ülevaadet jumal Mitra nime etümoloogiast ning selle tähendusnüanssidest ja tõlkevõimalustest,¹⁷ lähtuvad autorid sellest, et sõna *mitra* tähendab nii veedade kui ka avesta keeles “lepingut, liitu” ning teevad ettepaneku tõlkida akkadikeelset väljendit ^{DINGIR.MEŠ}*Mi-it-ra-aš-ši-il* mitte pärisnimena (“Mitrаd” või koos “jumalat” tähistava determinatiiviga “Mitra-jumalad”), vaid “lepingujumalad”. Sel juhul ei oleks nimi lepingutekstis jumal Mitra esmamainimine, vaid viitaks anonüümsele jumalaterühmale, kelle ülesandeks oli lepingute/liitude kaitsmine. Kuigi lepingu tagajatena tuleb näha kõiki lepingu tekstis esinevaid jumalaid, väärib ometi tähelepanu, et nende hulgas mainitakse ka ühte sellele spetsialiseerunud gruppi. Viimaste nimi ja funktsioon seovad neid hilisemas india ja iraani usundis olulise jumal Mitra/Mithraga, kelles paljud uurijad on näinud mitte ainult kosmilise- ja sotsiaalse korra ning lepingute ja kokkulepete kaitsjat, vaid lausa lepingu jumalikku personifikatsiooni (Meillet 1907: 143–159; Thieme 1957; Thieme 2015: 1998–2009; Gershevitsch 1967: 26; Gonda 1972: 102 jj; Puhvel 1978: 335–455; Bonfante 1978: 57; Turcan 1996: 196).

Lühendid

CTH = Laroche, E., *Catalogue des textes hittites*, Paris: Klincksieck 1971.

KBo = Keilschrifttexte aus Boghazköi.

KUB = Keilschrifturkunden aus Boghazköy.

RV – Rigveeda

Kommentaariid

* Artikli ilmumist toetab Tartu Ülikooli baasfinantseeritav projekt PHVAJ 17908.

- ¹ Vt teksti Jankowski & Wilhelm 2005: 113–121. Lepingu ajaloolise tausta kohta vt samas: 113–114; Thieme 1960: 301–317; Mayrhofer 1974; Wilhelm 1982. Leping Šuppiluliuma ja Šattiwaza vahel (CTH.51) oli kirjutatud nii akkadi kui hetiidi keeles. Akkadikeelne versioon säilis paremini (Beckman 1999: 41). Akkadikeelne dokument kiilkirjas: KBo 1.1, KBo 1.2, KUB 3.1 a-d+KBo 28.111+114 (+) 113; Hetiidi keelne dokument kiilkirjas: KUB 21.18 (+) KUB 26.34.
- ² Šuppiluliuma I valitsemisaega on võimalik dateerida erinevalt (nt 1380–1340 eKr või 1355–1320 eKr jne), sest tänapäeva Vana-Lähis-Ida uuringutes on kasutusel kuni neli erinevat kronoloogiasüsteemi Vana-Lähis-Ida ajaloo kohta: pikk, keskmine, lühike ja ülilühike kronoloogia (Sazonov & Espak & Johandi 2017: 42–43). Siinkirjutajad kasutavad lühikest kronoloogiat. Vt Niemeier 2008: 315.
- ³ Mitanni ehk Hanigalbat oli hurriidi riik Põhja-Mesopotaamias ca 1500–1300 eKr.
- ⁴ Varem on tema nime loetud ka kui Matiwaza või Kurtiwaza (Duchesne-Guillemain 1978: 187).
- ⁵ Hetiitide lepingutest vt Devecchi 2012: 637–645.
- ⁶ Teksti täpsemad dateeringud on siiski kõikuvad: 14. saj I pool (Witschel 2013: 201); u 1400 eKr (Oldenberg 1983: 24); 1360 eKr (Schmeja 1975: 5); u 1375–50 eKr (Bailey 1975: 2); 1380 eKr (Gonda 1978: 82); u 1380 eKr (Dumézil 2001: 107; Turcan 1996: 196; Turcan 1981: 7; Vollkommer 1992: 583; Puhvel 1996: 49; Schlensog 2006: 30); kõikumiste põhjuseks on märkuses 2 nimetatud kronoloogilised probleemid.
- ⁷ Transkr. von G. Wilhelm, “Der Vertrag Šuppiluliumas I. von Ḫatti mit Šattiwazza von Mittani” (CTH 51.I), http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_svh/exemplar.php?xst=CTH%2051.I&expl=A&lg=DE&ed=G.%20Wilhelm; G. Beckman, http://www.heritageinstitute.com/zoroastrianism/ranghaya/suppiluliuma_shattiwaza_treaty.htm (viimane külastus 25.01.2019); Wilhelm 2005: 113–121; vt ka G. Beckmani tõlget (Beckman 1999: uj42–54).
- ⁸ Ilmselt jumal Indra.
- ⁹ Antud jumalus pole tuvastatav. KASKAL sumeri keeles “tee”, “teekond”, “karavan”, KUR – maa, tuul, allilm. Tõenäoliselt mingi allilma jumalus (allilma vee vool) (Beckman 1999: 47).
- ¹⁰ Mitanni riigi pealinn.
- ¹¹ Beckman pakub (1999: 47): “Irrite templi platvormi”.
- ¹² Jumalanna, nimi tähendab “palee emand”.
- ¹³ Jumalanna, jumal Enki abikaasa. Variant: Damgalnuna.
- ¹⁴ Tundmatut päritolu jumalanna, algselt pärit Süüriast. Armastusejumalanna. Sageli samastatud Ištariga.
- ¹⁵ Vladimir Sazonovi tõlge – katkend Hetiidi kuninga Šuppiluliuma I ja Mitanni kuninga Šattiwaza lepingust.

¹⁶ Selle teooria järgi eristasid muistsed indoeuroopa hõimud ühiskonnas kolme funktsiooni – preesterlik-maagilist, sõjalist ja produktiivset funktsiooni ning vastavalt sellele jagunes nende ühiskond kolmeks seisuseks – preestriteks, valitsejateks-sõjameesteks ja maaharijateks-käsitöölisteks.

¹⁷ Selle kohta vt Puhvel 1978: 335–355; Schmidt 1978: 345–394; Bonfante 1978: 47–57; Thieme 1975: 21–33; Lahe & Kalda 2016: 133–135.

Kirjandus

Bailey, Harold W. 1975. The second stratum of the Indo-Iranian gods. Hinnells, John R. (toim). *Mithraic Studies*. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies 1. Manchester: Manchester University Press, lk 1–20.

Beckman, Gary 1999. *Hittite Diplomatic Texts*. Second Edition. Writings from the Ancient World Series. Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature Scholars Press.

Bonfante, Giulio 1978. The Name of Mithra. *Études Mithraïques*. *Acta Iranica* 17, lk 47–57.

Clauss, Manfred 2012. *Mithras. Kult und Mysterium*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Cumont, Franz 1975. *Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*. Autorisierte Deutsche Ausgabe von Georg Gehrich. Fünfte Auflage. Unveränderter Nachdruck der von Kurt Latte besorgten dritten, vermehrten und durchgesehene Auflage von 1923. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Devecchi, Elena 2012. “Treaties and Edicts in the Hittite World”. *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East*. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20–25 July 2008. Gernot Wilhelm (toim). Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, lk 637–645.

Duchesne-Guillemin, Jaques 1978. Iran and Greece in Commagene. Duchesne-Guillemin, Jaques (toim). *Études Mithraïques*. Actes du 2e congrès international, Téhéran 1–8 sept. 1975. *Acta Iranica*, série I. Leiden: Diff. E. J. Brill, lk 187–200.

Dumézil, Georges 1988. *Mitra-Varuna. An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*. New York: Zone.

Dumézil, Georges 2001. *Indoeurooplaste müüdid ja jumalad*. Tlk Marri Amon & Lembe Lokk. Tallinn: Varrak.

Gershevitch, Ilya 1967. *The Avestan Hymn to Mithra. With an introduction, translation and commentary by Ilya Gershevitch*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gonda, Jan 1972. *The Vedic god Mitra*. Leiden: E. J. Brill.

Gonda, Jan 1978. *Die Religionen Indiens. I Veda und älterer Hinduismus (Die Religionen der Menschheit 11)*. 2., überarbeitete und erg. Aufl. Stuttgart et al.: Kohlhammer.

- Gordon, Richard 2012. Mithras (Mithraskult). *Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. XXIV. Stuttgart: Anton Hiersemann, lk 964–1009.
- Hensen, Andreas 2013. *Mithras. Der Mysterienkult an Limes, Rhein und Donau*. Limesmuseum Aalen. Zweigmuseum des Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jankowski, Bernd & Wilhelm, Gernot (toim) 2005. *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge, Bd. 2)*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kalda, Martti 1999. *RgVeeda mütoloogia*. I–II. Tallinn (käsikiri).
- Kuz'mina, Elena E. 2007. *The Origin of the Indo-Iranians*. Leiden, Boston: Brill.
- Lahe, Jaan & Kalda, Martti 2016. Mitra kuju Indias ja Mithra kuju Iraani usundites – uurimus võrdlevast mütoloogiast. *Mäetagused* 65, lk 117–160 (doi: 10.7592/MT2016.65.lahe_kalda).
- Mayrhofer, Manfred 1974. *Die Arier im Vorderen Orient – ein Mythos?* Wien: VÖAW.
- Meillet, Paul Jules Antoine 1907. Le dieu Indo-Iranien Mitra. *Journal asiatique* 10, lk 143–159.
- Merkelbach, Reinhold 1994. *Mithras. Ein persisch-römischer Mysterienkult*. 2. Aufl. Weinheim: Beltz Athenäum.
- Niemeier, Wolf-Dietrich 2008. Hattusas Beziehnungen zu West-Kleinasien und dem mykenischen Griechenland (Aḫḫiyawa). Wilhelm, Gernot (toim). Hattuša-Boğazköy. *Das Hethiterreich im Spannungsfeld des Alten Orients* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft, Bd. 6) Wiesbaden: Harrassowitz (<https://vdocuments.mx/niemeier-hattusas-beziehungen-zu-west-kleinasien.html> – 29. jaanuar 2019).
- Nissen, Hans J. 2012. *Geschichte Alt-Vorderasiens* (Oldenbourg Grundriss der Geschichte, Bd. 25). München: Oldenbourg.
- Oldenberg, Hermann 1983. *Die Religion des Veda*. Stuttgart: Magnus-Verlag.
- Puhvel, Jaan 1978. Mithra as an Indo-European Divinity. *Études Mithraïques. Acta Iranica* 17, lk 335–355.
- Puhvel, Jaan 1996. *Võrdlev mütoloogia*. Eesti mõttelugu 12. Tartu: Ilmamaa.
- Sazonov, Vladimir & Espak, Peeter & Johandi, Andreas 2017. *Vana-Lāhis-Ida ajalugu 3500–2000 eKr*. Mesopotaamia ajalugu kiilkirja tekkest kuni Uus-Sumeri languseni. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus (https://www.researchgate.net/profile/Peeter_Espak/publication/298045464_Vana-Lahis-Ida_ajalugu_3500-2000_eKr/links/56e55bc708ae68afa1128f51/Vana-Laehis-Ida-ajalugu-3500-2000-eKr.pdf – 29. jaanuar 2019).
- Schlensog, Stephan 2006. *Der Hinduismus. Glaube, Geschichte, Ethos*. München, Zürich: Piper.
- Schmeja, Hans 1975. *Iranisches und Griechisches in den Mithrasmytherien* (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. Vorträge 13). Innsbruck: H. Kowatsch.

- Schmidt, Hans-Peter 1978. Indo-Iranian Mitra Studies: The State of the Central Problem. *Études Mithraïques. Acta Iranica* 17, lk 345–394.
- Schwertheim, Elmar 1979. Mithras. Seine Denkmäler und sein Kult. *Antike Welt* 10. Sondernummer.
- Thieme, Paul 1957. *Mitra and Aryaman*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Thieme, Paul 1960. The “Aryan” gods of the Mitanni treaties. *Journal of American Oriental Society* 80 (4), lk 301–317.
- Thieme, Paul 1975. The concept of Mitra in Aryan belief. Hinnells, John R. (toim). *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies I*. Manchester: Manchester University Press, Rowman and Littlefield, lk 21–33.
- Thieme, Paul 2015. Mithra Avestas. *Akadeemia* 11, lk 1998–2009 (<https://www.digar.ee/viewer/et/nlib-digar:261497/187941/page/78> – 30. jaanuar 2019).
- Turcan, Robert 1981. *Mithra et le mithriacisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Turcan, Robert 1996. *The Cults of the Roman Empire*. Oxford: Blackwell.
- Vannucci, Marta 2011. *The Vedic God Mitra. A Concise Study*. New Delhi: D. K. Print-world (P) Ltd. Publishers of Indian traditions.
- Vermaseren, Maarten J. 1965. *Mithras. Geschichte eines Kultes*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Vollkommer, Rainer 1992. Mithras. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. VI.1. Zürich & München: Artemis Verlag, lk 583–626.
- Widengren, Geo 1954. Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte. *Numen* 1, lk 17–83 (doi: 10.1163/156852755X00033).
- Widengren, Geo 1965. *Die Religionen Irans*. Die Religionen der Menschheit 14. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wilhelm, Gernot 1982. *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wilhelm, Gernot 2005. Der Vertrag Šuppiluliumas I. von Hatti mit Šattiwazza von Mitanni. *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte*. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge 2, lk 113–121.
- Witschel, Christian 2013. Die Ursprünge des Mithras-Kults. Orientalischer Gott oder westliche Neuschöpfung? *Imperium der Götter*. Isis – Mithras – Christus: Kulte und Religionen im Römischen Reich. Stuttgart: Konrad Theiss Verlag, lk 200–210.

Summary

First mention of Mitra in the treaty between the Hittite king Šuppiluliuma I and the Mittannian ruler Šattiwaza?

A short study into the Indo-Iranian religion

Jaan Lahe

Professor of Biblical Studies, Institute of Theology of the Estonian Evangelical Lutheran Church

Associate Professor of Cultural and Religious Studies, Tallinn University, School of Humanities

usundiuuriija@gmail.com

Vladimir Sazonov

Research Fellow, Estonian Academy of Security Sciences

Senior Research Fellow in Ancient Near Eastern Studies, University of Tartu

vladimir.sazonov@ut.ee

Keywords: gods of treaties, Hittites, Indo-Europeans, Mitra, state of Mitanni, Šattiwaza, treaty, Šuppiluliuma I

In 1907 a treaty was found in the Hittite royal archive in Boğazköy. It was forged between the Hittite king Šuppiluliuma I and the Mitanni king Šatiwaza. Among the deities named in this contract is DINGIR.MEŠ *Mi-it-ra-aš-ši-il*. This is usually understood to refer to the god Mitra. However, the authors of this article draw attention to the fact that the name occurs in the plural form; the divine classifier DINGIR (“god” before Mitra’s name) is written in the plural form DINGIR.MEŠ, meaning “gods”. They are of the opinion that it should not be understood as a proper name but as a denomination of a group of deities that one could translate as “gods of the treaties”.

Aleksander Nevski pühakulugu¹

Enn Ernits

Eesti Maaülikooli veterinaarmeditsiini ja loomakasvatuse instituudi
emeriitdotsent
Enn.Ernits@emu.ee

Teesid: Kirjutises antakse sissevaade keskaegse Novgorodi ja Vladimiri suurvürsti Aleksander Nevski pühakulukku, sisuks ta elulugu ja sündmused Novgorodi vürstiriigi piirialadel. Osa teadlaste väitel on pühakuloos kirjeldatud Neeva lahing (1240) ja Jäälahing (1242) otsustava tähtsusega Venemaa ajaloo, teiste arvates on need vaid kohalikud kokkupõrked. Siinkirjutaja nõustub viimati mainitud seisukohaga ja nendib, et Aleksander Nevski pühakulugu on Venemaa poliitilises ja kirikuajaloos väga oluline usuteos, mille eesmärgiks oli sangari tegude ületähtsustamisega luua ideaalvalitseja kuju ja see kanoniseerida ning nõnda tugevdada vene riiklust ja venelaste rahvuslikku identiteeti.

Märksõnad: ajalugu, isurid, keskaeg, pühakulood, usundilugu, Venemaa, vadjalased, õigeusk

Venemaal tekkis kirjasõna Bütsantsist omandatud ristiusu mõjul. Selle algusperioodi 10.–17. sajandini nimetatakse vanavene kirjanduseks, mille lahutamatuks koostisosaks on pühakute elulood. Tähelepanuväärsete hagiograafiliste teoste hulka kuulub Novgorodi ja Vladimiri suurvürsti Aleksander Nevski (u 220–1263) elulugu (vt lisa 1 artikli järel). See pakub huvi nii kirjandus-, aja- kui ka usundiloolastele. Tavalugejale võiks ta vähemalt kohati olla lausa põnev, sest teoses kajastuvad Eesti ja selle lähialade, eriti Ingerimaa minevikusündmused. Huvipakkuv oleks teada saada, kuidas haakub Aleksandri pühakuloos sisalduv aines tegeliku ajaloo, samuti teave toonasest ideoloogiast.

Lühidalt eluloost

Aleksander Nevski (joonis 1) elas ja tegutses 13. sajandil Venemaa killustatuse perioodil. Sellele eelnenud sajanditel oli Kiievi vürstiriigi lagunemisel tekkinud 13 vürstiriiki ja feodaalset vabariiki, sh Kiievi, Novgorodi, Pihkva,

Perejaslavi-Zalesski, Vladimir-Suzdali, Galiitsia-Volõõnia, Rjazani jt vürstiriigid. Aleksander Nevski sündis kas 1220. või vähem tõenäoliselt 1221. aastal Perejaslav-Zalesskis Kiievi suurvürsti Juri Dolgoruki pojapoja, Perejaslavi vürsti Jaroslavi (1190/1–1246) ja Rjazani vürsti tütre Feodossia teise pojana (Krivošeev & Sokolov 2009: 5–6). Perejaslav-Zalesski vürstiriik paiknes Volga ja selle lisajõe Okaa vahemikus soome-ugri rahvaste (mordvalaste, merjalaste ja muromlaste) asualal.² Kaheksa-aastaselt siirdus Aleksander koos isa ja venna Fjodoriga (1219–1233) elama Novgorodi. Isa pidi peatselt linnast lahkuma, jättes oma alaealised pojad eestkoste all sinna valitsema.



Joonis 1. Aleksander Nevski akadeemilises stiilis maalitud ikoonil. Peterburi, 1861. Ivanovo oblastis asuva Riikliku Palehhi muuseumi kogust (http://www.varvar.ru/arhiv/gallery/ikona/aleksandr_nevskiy/aleksandr_nevskiy5.html – 20.02.2019).

1238. aastal sai isa Vladimir suurvürstiks ning poeg Aleksander Novgorodi vürstiks. Järgmisel aastal abiellus viimane Toropetsis Polotski vürsti tütre Aleksandraga. Pulmapidu jätkus veel Novgorodiski, kus 1240. aastal sündis esikpoeg Vassili (1240–1271). Aastatel 1249–1250 sai Aleksander Nevski mongolitelt õiguse valitseda Kiievi ja Novgorodi riiki, kuid mitte Vladimiri-Suzdali vürstiriiki. Seal pandi valitsema hoopis ta noorem vend Andrei (?–1264).

1251. aastal jäi Aleksander Nevski tõsiselt mingisse tõppe. Samal aastal suri ta abikaasa, järgmisel aastal abiellus Aleksander Nevski Rjazani vürstitari Darjaga. Sellest abielust sündis neil üks tütar ja kolm poega, teiste hulgas Dmitri (1253–1294), kellest hiljem sai Perejaslavi, Novgorodi ja Vladimiri suurvürst, ning Daniil (1261–1303), kellest tuli Moskva vürst ja kes oli ühtlasi Moskva suurvürstide dünastia alusepanija. 1252. aastal õnnestus Nevskil kaubelda mongolitelt välja Vladimiri suurvürsti tiitel. Sel puhul korraldas metropoliit Kirill III talle Vladimiris piduliku vastuvõtu. Nimetatud linn saigi nüüd Aleksandri peamiseks asupaigaks. Poeg Vassili määrati Novgorodi vürstiriigi asevalitsejaks, kuid ta sattus 1258. aastal mongolite plaanitatud rahvaloenduse vastases mässus osavõtu tõttu ebasoosingusse. Seejärel määrati Novgorodimaa asevalitsejaks alaealine Dmitri. Ühe Kuldhordi-reisi ajal Aleksander Nevski haigestus raskesti ning suri 14. novembril 1263 kõigest 43-aastasena Volga-äärses Gorodetsi linnas. Peatselt toodi ta surnukeha Vladimiris ja maeti Issanda Sünni kloostri peakirikusse. Sel puhul pidas piduliku hauakõne metropoliit Kirill III. Väidetavasti toimus toona esimene ime, mis pani aluse ta pärastpoolsele kanoniseerimisele.

Pühakuloost

Pühakuelulugu ehk lühemalt pühakulugu (vanavene keeles *жизнь* rõhuga viimasel silbil) on religioosne kirjandusteos, mis ülistab pühaku inimlikke omadusi ja kriipsutab alla ta seotust jumaliku väega. Pühakuloo eeltingimuseks on isiku kanoniseerimine ehk pühakuks kuulutamine kiriku poolt. Asjaomase žanri kindlaks jooneks on, et tegelane peab olema ennastsalgav kiriku kuulsuse eest võitleja. Tavaliselt said pühakulugude tegelasteks reaalset elanud inimesed: eelkõige vaimulikud, nende hulgas mungad, piiskopid, kloostriülemad, usukannatajad jt, ent mõnikord ka valitsejad. Vanavene kirjanduses leidub nii tõlgitud kui ka originaalseid pühakulugusid. Esimesed, mida oli arvuliselt rohkem, pärinevad peamiselt Bütsantsist, harvem Bulgaariast või Serbiast (Tvorogov 1996: 68–69; Begunov 1995: 166).

Aleksandri pühakulugu on koostatud 1280. aastatel (1282–1283 kirjandusloolase Juri Begunovi järgi) tõenäoliselt Vladimiri linnas Issanda Sünni kloost-

ris, kuhu ta esialgu oli maetud ja kus 14. sajandi lõpul hakati teda pühakuna austama. Pühakuloo autoriks peetakse nime poolest teadmata raamatukirjutajat (*книжникъ*), kes teksti järgi otsustades pidi vürsti isiklikult tundma (Tvorogov 1996: 56–57; Begunov 1995: 55), ent see pole sugugi kindel, sest pealtnägija rolli nimetamine võis olla ka pelgalt kirjanduslik võte. Arvatakse, et tegu oli mõne Galiitsia-Volõõnia vürstiriigist pärinenud mungaga, kes oli asunud Vladimirisse samaaegselt metropoliit Kirill III-ga (Kuskov 1982: 135). Teisalt polevat aga üldse tõendeid, et vürst Daniili teenistuses tegutsenud Kirill ja metropoliit Kirill III oleksid üks ja sama isik (Isoaho 2006: 103 jj).

Aleksander Nevski loost on tallel paarkümmend 14.–19. sajandil käibinud redaktsiooni (vt Ohotnikova 1987). Neist viimane pärineb kas 19. sajandi algusest või sellele eelnenud aastasaja lõpust. Ühtekokku on säilinud ligikaudu 500 käsikirjateksti. Teos on avaldanud olulist mõju hilisemate vürsti- ja sõjameeste elulugude koostamisele, eriti mongolite üle Kulikovo lahingus võidu saavutanud Moskva ja Vladimiri suurvürsti Dmitri Donskoi (1350–1389) omale (Tvorogov 1996: 12, 39, 58; Begunov 1995: 168, 170).

Aleksandri eluloo autoril on olnud silmapaistvaid eeskujusid varasemast originaal- ja tõlkekirjandusest. Nimelt on pühakuloo kirjutamisel kasutanud Piiblit, Flavius Josephuse “Juuda sõja ajalugu”, “Kronograafilist Aleksandriat”, kreeka päritolu “Digenese vägitegu”, Galiitsia leetopissi jt teoseid. “Kronograafiline Aleksandria” on hellenistlik 2.–3. sajandi seiklusjutt, mis kõneleb Makedoonia Aleksandrist (356–323 eKr). Lugu tõlgiti hiljemalt 13. sajandi keskpaiku vanavene keelde. Selles on palju legendilaadset, fantastilist ja väljamõeldut. “Digenese vägitegu” sisaldab 10. sajandi pärimusi Bütsantsi vägilasest Basileiosest, hüüdnimega Digenes Akrites. Lugu tõlgiti vanavene keelde tõenäoliselt juba 12. sajandil, kuid on säilinud tänaseni üksnes 17.–19. sajandi ümberkirjutistena (Isoaho 2006: 19 jj; Tvorogov 1996: 12, 39, 58).

Uurijad võrdlevad Aleksander Nevski pühakulugu ka Novgorodi kroonikatega. Vanimaks säilinud käsikirjaks peetakse Novgorodi I leetopissi vanemat redaktsiooni, nn sinodi ümberkirjutist, mis pärineb uurijate väitel 13.–14. sajandist (Tvorogov 1996: 105). See sisaldab sündmuste kaupa Novgorodi riigi ajalugu 11. sajandi algusest kuni 14. sajandi keskpaigani, sealhulgas Aleksandri elu ja tegemisi. Ent Aleksander Nevski pühakulugu on lisatud alles Novgorodi esimese kroonika uuemasse redaktsiooni, millest on säilinud ümberkirjutisi alates 15. sajandi keskpaigast.

Aleksandri pühakulugu algab vanavene kirjasõnas üsna traditsioonilise võttega, nimelt autori enesepisendamisega: “mina, armetu ja rohkesti pattu teinu ning kasina aruga, üritan kirja panna...” Pühakulugude puhul kujunes tavapäraseks selline ülesehitus, milles kirjeldati järjepannu peategelase 1) harrast lapsepõlve, 2) kangelastegusid ja nendega kaasnevaid imesid ning

3) surma ja surmajärgseid imesid. Sellist struktuuri on üldiselt järgitud ka Aleksandri pühakuloos, ent see ei alga siiski lapsepõlve kirjeldamisega, vaid piirdub harraste vanemate mainimisega. Seejärel asutakse peategelase välimuse, vapruste ja tarkuse ülistamisele, kusjuures teda võrreldakse ülivõrdes piiblist ja mujalt laenatud tegelastega (vt ka Selart 2015: 303).

Autor ei käsitlenud kogu Aleksander Nevski elu, vaid keskendus teatud seikadele, pühakuloo seisukohalt olulistele sündmustele, nagu Neeva lahing, sakslaste väljaajamine Pihkvast, Jäälahing, sõjakäik Leedu alale ning diplomaatilised suhted Kuldhordi ja Vatikaniga. Valitsejast loodi ideaalse kangelase kuju, kes toimis vapra väejuhina, targa poliitikuna ja osava diplomaadina. Nevski pühaloos pole ühtki daatumit. Juri Begunov rõhutas, et vanavene teosed ülistasid kangelasi heade kristlaste, võimsate imetegijate ja vagameestena, kusjuures nende tegevust kujutati nende usu ja jumala soosingu võtmes (Begunov 1995: 166). Aleksander Nevskit pole pühakuloos üritatudki näidata reaalse inimesena, vaid temast on konstrueeritud hea kristlane, pühak ja vagamees, kes usub Kristusesse ja seetõttu võib kõik Venemaa vaenlased. Ta pole üksnes Vene alade läänepiiri kaitsja, vaid ka esivanemate võimu kaitsja Novgorodis ja Pihkvas. Siinpuhul kujutatakse ideaali, nimelt ideaalsete omadustega koondportreed. Peale kristlike joonte on Aleksandrit pandud iseloomustama neli antiikkangelasele omast ideaalse iseloomu joont: mehisus, õiglus, tagasihoidlikkus ja tarkus. Öeldust johtuvalt on ka kõik vürsti teod ideaalsed, mistõttu on Aleksander Nevski pühakukujus jäänud alles väga vähe tõelist. Nimetatud pühakulugu saab seletada ainult sümbolite kaudu; see pole vürsti biograafia, vaid idealiseeritud kujutelm kehaliselt ja vaimselt ideaalsest vürstist (Isoaho 2006: 48, 52, 88).

Aleksander Nevski pühakulugu on ülivõrdes kirjutatud pateetiline teos, mis ülistab toonastele kaanonitele toetudes oma kangelast, kuid sisaldab ajalooliste faktide mainimisel palju ebatäpsusi (Tvorogov 1996: 56–58). Näiteks väidetakse pühakuloos, et Neeva lahingut juhtis Rootsi kuningas, kellele Aleksander lõi odaga näkku, ent tegelikult ei osalenud sõjakäigus kuningas ise, vaid pigem üks jarlidest, kõige tõenäolisemalt kuninga väimees Birger (1200/1210–1266). Ebatäpsuse põhjuseks nimetatakse enamasti oletust, et Birger pääses ehk minema, mistõttu tema tegelik tiitel jäi võitjatele teadmata, ent Aleksei Pautkin on pidanud usutavamaks, et väejuhi kirjandusliku ülendamiseks kuningaks taotleti Aleksandri prestiiži tõstmist (Pautkin 2008: 98). Teoses on järjekindlalt üritatud suurendada ka Aleksandri rahvusvahelist tähtsust, näidates, kuidas teda imetleb Batu-khaan ja üks Lääne kuulsaid riigimehi, kuidas teda kardavad nii leedulased kui ka mongolid. Kirjanduslike võtetena on teoses peale liialduste ja võrdluste kasutatud retoorilisi küsimusi, sõjalugude poeetikast tuntud püsivormeleid, piiblightsitaate jm, kõike selleks, et ülistada Nevskit kui

võitmatut sõjameest ja Venemaa kaitsjat, asetades ta ajaloosündmuste taustal pühakuloo keskmesse (Kontšakova 2013: 256).

Lahingutest

Kahtlemata oli Aleksander Nevski võimekas riigimees, sest ta tuli toime poliitilises olukorras, mis oli 13. sajandi teisel ja kolmandal veerandil Põhja-Euraasias ülimalt keeruline ja pingeline. Ühelt poolt puhkesid alatasa mitmesugused sisetülid ja alistatud rahvaste (hämelased, vadjalased, karjalased jt) vastuhakud Novgorodimaal eneses, peale selle püsisid riidud vürstiriikide valitsejate vahel, teisalt aga ähvardasid riiki Leedu, Rootsi, Tartu piiskopkond ja Kuldhord (vt Nicolle 2009: 14–19). Kõik konkureerisid üheaegselt võrastele maadele ja rahvastele ning olid ühtlasi oma rahva ja valduste kaitsjad. Lisatagu siinkohal, et 13. sajandil üritasid oma positsiooni kindlustada nii Kreeka õigeusk kui ka katoliiklus (nn Põhjala ristisõjad). Ainult mongolid olid kõigi usutunnistuste suhtes sallivad ning ei võtnud vaimulikelt asutustelt ja isikutelt makse ega kogunud andamit (Burgan 2007: 81; Karpov 2010: 8). Ent see pole siiski otsustav argument vastandamaks õigeusku ja katoliiklust ning põhjendamaks Aleksander Nevski valikut teha koostööd mongolitega, nagu üritatakse lugejat veenda näiteks Eesti õigeusu kirikupea õnnistusel koostatud pühakulugude kogumikus (Pühakute 2014).

Keskaja valitseja oli samaaegselt ka sõjamees. Aleksandri esimene sõjakäik toimus juba 13–14aastase noorukina 1234. aasta talvel isa väesalgas Tartu piiskopkonna vastu, kusjuures ohvriks langesid peale sakslaste ka kohalikud eestlased, sest Tartu ja Otepää ümbrus rüüstati põhjalikult (vt NPL: 72–73, 105). Aastate pärast järgnesid Aleksandri poolt juhitud Neeva ja Jäälahing, mida enamik vene ajaloolasi hindab murrangulisteks suursündmusteks. Näiteks kirjutab ajaloodoktor Igor Šaskolski, et 1240. aastal Novgorodimaa ja Rootsi vahel toimunud Neeva lahingut (vn *Невская битва*) võib pidada üheks kõige suuremaks lahinguks kogu Venemaa ajaloos (Šaskolski 1995: 15). Seda seisukohta kultiveeritakse viimase ajani (nt Hrustalev 2009). Teisalt on mitme uurija väitel nimetatud lahingute osa Venemaal tunduvalt ületähtsustatud, näiteks Igor Danilevski meelest ei saa 1240. aasta relvakonflikti rootslastega lahinguks õieti nimetadagi (Krivošeev & Sokolov 2009: 72–73).

Siinkohal tasub peatuda Kopenhaageni ülikooli professori John Howard Lindi hinnangul. Ta väitis, et pole õige omistada Neeva jõe lahingule sellist tähtsust, nagu seda traditsiooniliselt tehakse nõukogude ja vene historiograafias (Lind 1995: 44). Sündmuse ebaolulisusest kõneleb seegi tõik, et Neeva lahing ei kajastu üldsegi Rootsi, Soome, Liivimaa ega paavstikuuria ürikutes (Selart

2015: 147). Sõjameeste arv oli ilmselt väike, nt Anatoli Kirpitsnikov pidas langenute arvu põhjal tõenäoliseks, et lahingus osales kummalgi poolel alla tuhande sõjamehe (Kirpitsnikov 1995: 26).

Vene uurijad väidavad enamasti, et Novgorodi I leetopiss on pühakuloost varasem ja kirjutatud Neeva lahinguga samaaegselt. Selles kirjeldatakse lahingut nii osaliste kui ka langenute arvu poolest mastaapse sündmusena:

Aastal 6748 [= 1240]. Saabusid suure sõjaväega rootslased ning muurmanid [= norralased] ja soomlased ja hämelased laevadega hiigelsuurel, tohutul arvul; rootslased oma valitseja ja oma piiskoppidega peatusid Neeval Ižora suudmes, tahtes vallutada Laadogat, lühidalt öeldes ka Novgorodi ja kogu Novgorodimaad [...] ja siin oli suur lahing rootslastega. Ja siin tapeti nende väejuht nimega Spiridon; ent teised väitsid, et siinsamas tapeti ka piiskop; ja neid langes väga suur arv; ja olles pannud kahe laeva peale oma kõige väljapaistvamad mehed, lasksid need kõigepealt merre, ent ülejäänute jaoks kaevati auk ja heideti neid sinna arvutult; aga palju teisi oli haavatud; ja sel ööl, ootamata esmaspäeva valgust, lahkusid nad häbiga. Novgorodlastest langesid siin ainult Kostjantin Lugotinitš, Gjurjata Pineštšinitš, Namest, Drotšilo, parkal Nezdōlo poeg – ühtekokku 20 sõjameest laadogalaste hulgast või isegi vähem, jumal seda teab. Ent vürst Aleksander koos novgorodlaste ja laadogalastega saabus tervena omade juurde, kaitstud jumalast ja püha Sofia poolt ning kõigi pühakute palvete varal (NPL: 77, 109–110).

John Howard Lind leidis, et algupärane kronoloogiline tekst sisaldub hoopis Pihkva kroonikais (Lind 1995: 46). Nii kirjutas lühidalt Pihkva I leetopiss:

Svealased [= rootslased] saabusid Neeva jõe äärde ja vürst Aleksander võitis neid maikuu 15. päeval [!].

Mõneti sisurikkam on teiste Pihkva leetopisside teave:

Svealased saabusid Neeva äärde ja Aleksander Jaroslavitš koos novgorodlastega võitis neid 15. juulil. Ja novgorodlastest langesid Konstantin Lukinitš, Guriata Pineškinitš, Namest Drotšila, ühtekokku 20, aga sakslased [= rootslased] pandi kahte auku, ent lugupeetud mehi vedas kaks laeva, ning hommikul põgenesid nad.

Muuseas võib näha, et mainitud kroonikaredaktsioonides on langenute nimede kirjutamisel vaid väiksemaid lahkuminekuid, ent nimekiri erineb täielikult pühakuloo omast.

John Howard Lind leidis Novgorodi kroonikate ja pühakuloo võrdlemisel tolle perioodi ajaloosündmustega, et Novgorodi I leetopissi on Neeva lahingu

kirjeldus lisatud mitte Aleksander Nevski eluajal, vaid pühakuloo loomisest märksa hiljem (kirjutatud teise käekirjaga), ligikaudu aastate 1320–1330 paiku. Seda toetavad taani uurija meelest mitu seika: a) ükski Rootsi piiskop ei surnud enne 1240. aastat; b) väejuhi mainimine toonase Novgorodi piiskopi nimega (vrd Adamson 2013: 71); c) rootslaste ühine sõjakäik koos norralastega, mis oluks ebakindla poliitilise olukorra tõttu 13. sajandil võimatu. Sellest järeldatakse, et käsitletav lahing pole tegelikult olnud Venemaa ajaloos otsustava tähtsusega või isegi kolossaalne sündmus, mis lõpetas Rootsi edasised katsed tungida Venemaale, nagu väidavad tavaliselt vene ajaloolased, vaid tegu on ühega paljudest kohalikest lahingutest, mis jätkusid Ingerimaal kuni 1322. aasta rahulepinguni, mis sõlmiti Neeva lätetele äsja rajatud Pähkinäsaari kindluses. Lisanime Nevski sai suurvürst alles 16. sajandi esimesel poolel. Võib nõustuda ajaloolase Anti Selarti konstateeringuga, et Neeva lahing on leidnud aset, kuid kõik muu jääb hämarusehõlma (Selart 2015: 152).

Neeva lahinguga seoses pakuvad huvi pühakuloo andmed hõimurahva isurite kohta ajaloolisel Ingerimaal. Isurite maa asetses Neeva lisajõe Ižora jõe ümbruses. Sealne rahvas oli nii- või naamoodi saanud Aleksander Nevski liitlasteks. Pühakuloos tehakse juttu ristiusku astunud maavanemast või rannakaitse juhust, tänu kellele õnnestus novgorodlastel tungida rootslastele märkamatuks kallale ja neid võita (Krivošeev & Sokolov 2009: 84). Isuri vanemaga seostuva kirjakoha pühakuloost on esmakordselt eesti keelde tõlkinud folklorist Ergo-Hart Västriku (2007: 35).

Pühakuloos esineva nimekuju *Пелгусиу* põhjal saab rekonstrueerida toonase nimeks *Pelkoinen* (joonis 2). See on kahtlemata isuri nimi, mis tuleneb tegusõnast *pelätä* : *pelkään* ‘peljata, karta’. Eri allikates on nimi mõneti varieeruv (ka *Пелгуй*, *Пелгуйи* ja *Беглусиу*). *Pelkoi* puhul on tegu meelitusliitega *-oi*.



Nimekuju *Beglusitš* lõpp viitab kuuluvusele Pelkoinenide suguvõssa. Pühakuloos on kõik nimekujud vähemal või suuremal määral muudetud venepärasteks. Asjaomaseid nimeteisendeid vanavene keelde laenatuna võib kohanimedega *Neeva* ja *Ižora* kõrval pidada ehk isuri keele esimesteks kirjapanekuteks.³

Joonis 2. Pelkoi palvetamas. Pilt leetopissikogust, 1560–1570 (<http://www.blog.tvorus.com/kommunar.html> – 20.02.2019).

Juri Begunov (1984: 78, 84) oletas, et *Pelkoisin* võis Vladimir-Suzdali vürstiriigis saada oma teenete eest tasuks maatüki, millest andvat tunnistust asulanimi Pelgussovo Ivanovo oblastis, kunagise Vladimiri-Suzdali vürstiriigi piirides, Šuja linnast veerandsada kilomeetrit põhja pool. Keskaja revisjoni-ürikutele toetudes arvatakse, et osa hõimlasi jäi elama Isurimaale, osa aga rändas 14. sajandil Karjala kannase kaudu Soome, kus olevat andnud alguse Pelkonenide suguvõsale. Tegelikult ei saa seda oletust lisaallikate puudumisel toetada ega ümber lükata. *Pelk*-tüvelist isikunime võisid kanda teisedki läänemeresoomlased.

Ingerimaa traagikaga seonduvalt tuleb mainida Koporje (vadja *Kabrio*) kindlust, mis paikneb Isuri kõrgustikul 12 km kaugusel Soome lahest Koporka jõe äärsel künal. Novgorodi leetopissi järgi rajasid seal esialgu puitkindluse saksa ordurüütlid 1240. aastal. Teisalt leidub kirjanduses ebakindlam vihje, et esimese kindluse olevat juba kolm aastat varem püstitanud venelased. Rajatis paiknes idavadjalaste asualal, võimalik, et nende hõimukeskuses (Južakova 2014: 10–11). Aleksander Nevski korraldas 1241. aastal Koporjesse sõjakäigu, mille käigus põletati sakslaste kindlus maha. Pühakuloos mainitakse seda sündmust, kuid üsna ähmaselt. Selgema pildi saab leetopissist:

Samal aastal läks vürst Aleksander sakslaste kallale Koporje linnusesse koos novgorodlaste, laadogalaste, karjalaste ja isuritega ning vallutas linna; sakslased viis ta Novgorodi, osa laskis vabadusse, kuid reeturitest vadjalased ja tšuudid poos üles (NPL: 208).

Tekstilõik näitab, et karjalased ja isurid olid allutatud Novgorodile ning nad pidid osalema vürsti sõjakäikudel. Tšuudide all mõeldi siinkohal ehk ristiriitlike teenistuses olnud eestlasi. Osaliselt võivad kõne alla tulla ka lääne pool (Kattila alal jm), nn tšuudi pogostides, elanud vadjalased. Koporje (vadja *Kabrio*) ümbruse vadjalased, sh ülikud, olid sakslaste juures rakendust leidnud ja nende poole üle läinud. Koostöö sakslastega räägib opositsioonist Novgorodi või Aleksandri vastu (Selart 2015: 156). Muide, Koporje lähedal paiknevates külades (Mahu, Iivanaisi jt) elanud vadjalased hääbusid lõplikult alles 20. sajandi algupoolel.

Novgorodlased ehitasid Koporjes peagi uue puitkindluse. See sai tähtsaks tugipunktiks sakslaste, rootslaste, vadjalaste jt vastu sõdimisel. Näiteks 1256. aastal korraldas Aleksander Nevski Koporjest sõjaretke üle Soome lahe jää hämelaste vastu (NPL: 211). Tänapäevani säilinud, paraku varemetes oleva kivi kindluse (joonis 3) rajas Aleksander Nevski poeg Dmitri 1280. aastal (Južakova 2014: 17).

Ka Jäälahingu (vn *Иедовое побоище*) kirjeldus nii pühakuloos kui ka Novgorodi leetopissis sisaldab liialdusi ja ebatäpsusi; vene ajaloolased on sündmust



Joonis 3. Koporje kindluse varemed. Enn Ernitsa foto 2001.

kahtlemata ületähtsustanud (vt Krivošeev & Sokolov 2009: 93; Kontšakova 2013: 253 jj). Näiteks olevat Novgorodi kroonika andmeil Peipsi jääl langenud 400 ja võetud vangi 50 rüütlit, ent tegelikult olevat ordumeestest saanud surma vaid kaks tosinat (Sergejev & Vseviov 2002: 266; vrd ka Adamson 2013: 114 jj). Sadadesse küündivat tapetute arvu ei saanud kuidagi olla, sest uurijate väitel teeninud kogu Mõõgavendade ordus toona hinnanguliselt vaid 110–180 rüütlit.

Jäälahingu üksikasjadega tutvumiseks võiks huviline lugeda eesti keelde tõlgitud David Nicolle'i (2009) ja eesti ajaloolase Andres Adamsoni (2013) sisukaid teoseid. Esimene neist teeb oma raamatus John Howard Lindiga analoogilise järelduse, et Aleksandri võit Neeva jõe ääres ja Peipsi järve jääl on vaid kohaliku tähtsusega sündmused. Tema arvates võis Aleksandri ülistamine hilisemate kroonikute poolt olla osaliselt tingitud soovist juhtida tähelepanu kõrvale piinlikult tihedatelt suhetelt mongoli vallutajatega, osaliselt aga Moskva vürstiriigi valitsejate püüdest tõsta Aleksandri kanoniseerimisega ühise algupäraga dünastia mainet (Nicolle 2009: 83, 85V). Andres Adamson väitis õigusega, et Jäälahingu teema on alati olnud "teravalt ideologiseeritud ja mütologiseeritud", sest ühelt poolt on tegu Venemaa ajaloo võtmefiguuriga, nimelt Moskva suurvürsti- ja tsaaridünastia esiisa ning ülevenemaalise pühakuga, teisalt on lahingule kui valitud sündmusele rajatud venelaste rahvustunne ja ajalooteadvus; sellegipoolest ei tohiks Jäälahingut pidada tühiseks sündmuseks, nagu seda on mitmed uurijad hakanud pidama (Adamson 2013: 7, 11). Anti Selart on vaadelnud Jäälahingut kohaliku, Liivimaa ja Pihkva vürstiriigi vahelise võimuvõitluse taustal ning tema väitel ei osuta see Rooma paavsti poolt

suunatud tegevusele, mille eesmärgiks oleks Vene kiriku ja alade allutamine; teisalt aga ei saa alahinnata Liivimaa katseid saavutada kontrolli Vadjamaa ja Pihkva üle (Selart 2015: 163, 169).

Soome uurija Mari Isoaho tõestas veenvalt, et Aleksandrist on tehtud ideaalse – targa, vahva ja püha – sõjamehe ja jumalasoosiku kuju, kellesse on koondatud noppeid Digenes Akritese, Makedoonia Aleksandri, Taaveti ja Saalomoni tegusid käsitlevatest teostest, mistõttu pühakuloo põhjal ei saa lahingute käiku rekonstrueerida. Viimase kolme tegelase populaarsust keskajal tunnistavad ka reljeefid ühel Vladimiri kiriku seinal. Peale selle on kasutatud ka varasemaid vanavene lugusid. Nii näiteks on Jäälahingu kirjeldus konstrueeritud 11. sajandil toimunud Jaroslav Targa (978?–1054) ja Svjatopolk I (980?–1019) vahelise lahingu kirjelduse põhjal. Ühisjooni on ka Lääne-Euroopa ristsõdijate legendidega (Isoaho 2006: 41 jj, 63, 64, 138).

Pühakuloos on pikalt, kuid suhteliselt neutraalselt kirjeldatud Aleksandri pragmaatilisi suhteid Džutši ulussiga, hilisema nimega Kuldhord, mille pealinn Sarai asus Volga kaldal. Kuldhord oli üks neljast mongoli khaaniriigist. Korduvate Kuldhordi-reiside käigus näitas suurvürst üles lõpmata truudust sealse valitseja vastu ja sai peamiseks vastutasuks võimutäiust. Aleksander sõitis Kuldhordi kuuel korral ja viibis seal ühtekokku 4,5 aastat (Seleznev 2013: 240). Stepielanikena ei tahtnud mongolid tungida Venemaa loodeosa metsadesse ning sõdalaste toetusel tegutsevad baskakid⁴ ehk maksuametnikud kogusid sealt üksnes andamit. Kuldhord lisas Venemaale ühelt poolt julmust ja vägivalda, teisalt aga elavdas tunduvalt kaubandust (Burgan 2007: 80–82; vt ka Sergejev & Vseiov 2002: 256–257).

Pühakuloost Venemaa ideoloogia kontekstis

Venemaa ideoloogia on sajandeid püsinud kolmel vaalal: keiser, usk ja isamaa, või siis pikemalt öeldes Mihkel Aitsami (1905) luulesõnadega: “Keiser, usk ja isamaa / need kutsuvad sind võitlema / siis astugem ette rõõmuga / hurraa, hurraa, hurraa!” Nende märksõnade olulisus kajastub ilmekalt juba 13. sajandil. Vaadeldagu nüüd neid omavahel tihedasti seotud mõisteid Aleksander Nevski pühakuloo kontekstis.

Valitseja ja alamate suhe on Venemaal ja Läänes olnud erinev. See oli tingitud Bütsantsi riikliku ideoloogia mõjust. Siinkirjutaja toetub siinkohal Vladimir Sergejevi ja David Vseiovi väidetele, mille kohaselt olemasoleva (st maise) ja ideaalse (taevase) korra paratamatu vastuolu usuti lahenevat keiserliku võimu kaudu. Aleksander Nevski pühakuloos lähtuti prohvet Jeesaja ütlusest “Nõnda ütleb Issand: “Vürstid ma panen ametisse, sest nad on

pühad, ning ma juhin neid.”” Nii tagas õigeuskliku valitseja võimu all olemine alamatele surmajärgse pääsemise. Läänes valitses teine arusaam. Seal sai just üksikisiku edukast majandustegevusest väljavalituse ja ka hilisema pääsemise tagatis. Selline mõttelaad suurendas inimeste majandusaktiivsust ja viis lõpuks kodanikuühiskonna tekkimisele, ent Venemaal omaks võetud ideoloogia lõi head eeldused autokraatia kujunemiseks. Õigeusklik inimene (tõsi, mitte üksi, vaid pigem kollektiivselt) ei püüelnud niivõrd majandusliku edu kui hea tsaari lootuses poliitilise pääsemise poole (Sergejev & Vseviiov 2002: 17–18, 99). See väljendub korduvalt ka Aleksander Nevski pühakuloos. Novgorodi suurvürsti usinust mongolite rüüsteretke järgsete tagajärgede likvideerimisel kommenteerib pühakuloo autor järgmiselt:

Sellistele [valitsejatele] jagab Jumal elu ajal oma armu, sest Jumal ei taha head käekäiku mitte inglitele, vaid inimestele, kellele ta nii heldelt jagab kõike, õpetab ja ilmutab maailmas oma armu.

Heade lootuste nurjumine ilmneb Nevski surmajärgse perioodi kirjelduses:

Metropoliit Kirill ütles sellepeale:

“Mu lapsed, saage aru, et Suzdalimaa päike on nüüd looja läinud! Enam ei leidu Suzdalimaal ainustki temaväärset vürsti!” Preestrid ja diakonid, mungad, kerjused ja rikkad – kõik inimesed lausuvad: “Me saame otsa!”

Maise ja taevase ühtsust väljendati ka selles, et kogu valitseja maapealne tegevus, nii sõjaline kui ka riiklik, seostati nende tõsiusklikkusega ja jumala erilise soosinguga. Näiteks Aleksander Nevskit kirjeldatakse sügavalt uskliku inimesena, kes käis Neeva lahingu eel Novgorodi peakirikus palvetamas ja hiilgas piiblitundmisega.

Venemaa valitsejad ja nende sõjalised tegevused olid Aleksander Nevski päevil Kiievi suurvürsti Vladimiri poegade, märterpühakute Borissi ja Glebi kaitse all. Need olid Venemaa esimesed pühakud ja sõjalised patroonid, kes kanoniseeriti juba 11. sajandil. Sellega seoses esitatakse pühakuloos lugu eespool käsitletud Isurimaa vanemast Pelkoinenist, kellele ilmutas end oluline nägemus, milles pühakud otsustasid Aleksandrit lahingus toetada.

Pühakuloos rõhutati jumalikku soosingut veel selles, et Issanda ingel tappis nii Neeva kui ka Jäälahingus arvutult vaenlasi. Need olid kaks imet, kuid imede juhtumine on üks pühakuks kuulutamise tingimusi. Neeva lahingu kirjeldamisel esitatakse pühakuloos võrdluseks analoogiline kirjeldus piiblist.

Niisiis riikliku ideoloogia komponendid, nagu tugev valitseja, raudne usk (eriti kogu ilmaliku tegevuse usuga “tsementeerimine”) ja kindlat kaitset vajav isamaa avalduvad pühakuloos kõige selgemini lahingute kirjeldustes, ent ka muus tegevuses, nagu näiteks Venemaa rahvale paremate tingimuste välja-kauplemisel mongolitelt. Erinevalt Läänest, kus ilmalik ja kiriklik võim olid

toona sõjajalal, toetasid Venemaal valitseja ja kirik teineteist, osalemata omavahelises poliitilises võitluses (Vsevirov & Sergejev 2002: 18). Seda kajastab ka Aleksander Nevski pühakulugu:

Ta elupäevad rohkenesid suures kuulsuses, sest vürst Aleksander armastas preestreid ja munki ja kerjuseid, liiati austas ta metropoliiti ja piiskoppe ning võttis neid kuulda nagu Kristust ennast.

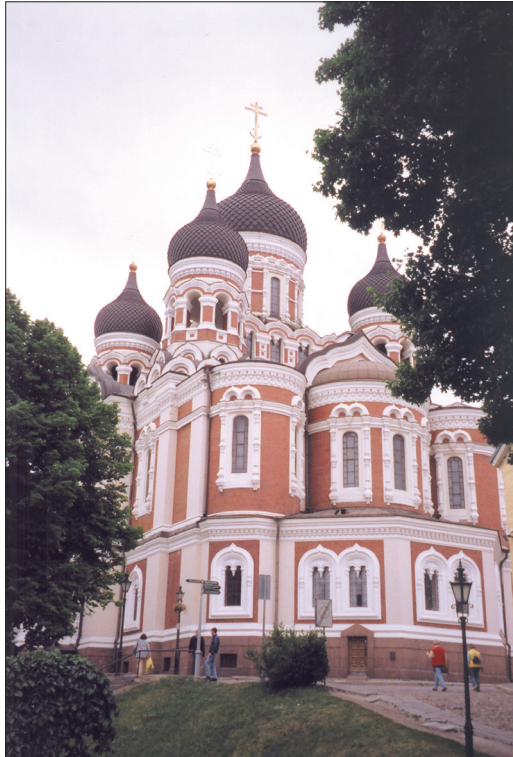
Lääne kiriku vastu, samuti Lääne abi vastu mongolitega võitlemisel avaldas Aleksander pühakuloo põhjal sügavat põlgust, mis oli teatavasti alguse saanud juba 1054. aasta kirikulõhest. Paavst Innocentius IV kutsus kahel korral teda õigesse usku pöörduma, st tunnustama uniooni katoliiklusega (Adamson 2013: 64). Nagu teada, eelistas vürst Lääne toetusele koostööd Kuldhordiga (vt Vasilik 2014: 20 jj). Seega on Venemaa ja Lääne vastuseis juba igipõline. Sel puhul käsitletakse nõukogude ja vene ning puhuti ka Lääne historiograafias Aleksandrit ettenägeliku riigimehena, mis on Mari Isoaho arvates üks suurimaid müüte (Isoaho 2006: 100–101).

Pühakulugu on ajapikku suurel määral täiendatud ning muudetud selle rõhuasetusi. Aleksander Nevski kanoniseerimine oli pikaajaline protsess, millega kaasnesid korduvad imetead. Järgmine etapp seostus 14. sajandil Venemaa ajaloos olulise Kulikovo lahinguga (1380), mispuhul kirjeldati kirikuteenri lahingueelset nägemust, kuidas Venemaa esimesed sõjapatroonid ja märterpühakud Boriss ja Gleb ilmunud Vladimiris Aleksandri põrmu juurde, et kutsuda teda appi lahingut alustavale Moskva suurvürstile Dmitri Donskoile. Peatselt järgnes Nevski ülistamine kogu piiskopkonna ulatuses.

Ametlik pühakukskuulutamine toimetati 1547. aastal kirikukogul, mille kutsusid kokku tsaar Ivan Julm ja metropoliit Makarios (Karpov 2010: 14). Kanoniseerimise käigus töötati ümber Aleksandri elulugu. Teda ei kirjeldatud enam üksnes püha vürsti ning oma maa ja usu kaitsjana, vaid lisati jõulisi jooni valitsejast kui märtrist ja õigeusu misjonärist. Imede arv tõsteti kolmelt 14 või isegi 18-ni. Pühakute elulugusid loeti õhtustel jumalateenistustel kogudusele lühidalt ette; nii levis tema elulugu võimendatult rahva hulka (Schenk 2007: 58, 93, 94, 98). Aleksander Nevskit hakati alates 16. sajandi lõpust kujutama ka ikoonidel. Teda tuli maalida suursuguse, headusest kiirgava, laiaõlgse ning lokkis juuste ja võimsa habemega mehena (Karpov 2010: 269).

Tsaar Peeter I, kes pidas Aleksander Nevskit oma eelkäijaks võitluses Rootsi vastu, muutis tema austamise ametlikuks ülevenemaaliseks kultuseks, seda jõuliselt võimendades. Pühakulugu kohandati uue impeeriumi märgisüsteemiga ja monteeriti selle sisse (Schenk 2007: 130). Seoses sellega toodi 1723–1724. aastal pühakusäilmed Vladimiris Venemaa uude pealinna, Neeva lahingu lähedasse Peterburisse, kus nad paigutati 1710. aastal rajatud Aleksander Nevski kloostrisse (vt Smorževskih-Smirnova 2009). Pärast Peeter I surma

asutas ta abikaasa, keisrinna Katariina I Vene impeeriumi ühe kõrgema autasuna Püha Aleksander Nevski ordeni. Nevski nn postuumsest karjäärist võib huviline lugeda Anti Selarti (2000) artiklist ning Mari Isoaho (2006) ja Fritjof Benjamin Schenki (2007) mahukast teosest. Ulatuslikust kultusest annavad muide tunnistust ka Aleksander Nevskile pühitsetud massiivsed õigeuskikirikud Tartus, Tallinnas ja mujal (joonis 4).



Joonis 4. Aleksander Nevski katedraal Tallinnas. Enn Ernitsa foto 2005.

Lõpetuseks

Juri Begunov (1995: 168–170) rõhutas, et Aleksander Nevski müüt on kasvanud kokku Venemaa rahvusajalooga, venelaste eneseteadvuse ja enesetunnetusega, väljendades täielikult vene ideed, mis peab demonstreerima ühelt poolt venelaste kõrget moraali, oma rahva, kodu ja isamaa armastust, teisalt aga

sügavat usku Vene riiki, olgu see siis kas Moskva riik või Peeter I rajatud Vene impeerium. Kokkuvõtteks saab nentida, et Aleksander Nevski pühakulugu on Venemaa poliitilises ja kirikuajaloos väga oluline usuteos, mille eesmärgiks oli sangari tegude ületähtsustamisega nn ideaalvalitseja kuju loomine ja kanoniseerimine ning selle abil vene riikluse ja venelaste rahvusliku identiteedi tugevdamine. Ideoloogia põhimõtteid on seni rakendatud juba peaaegu 800 aastat, eriti süvendatult Peeter I valitsusajal ning nõukogude perioodil alates 1930. aastatest. Kuna tegu on ajaloolise isikuga, kajastuvad pühakuloos paratamatult ka ajalooksündmused, ent nende edastamisel pole taotletud täpsust ja objektiivsust, vaid eesmärk on veenda lugejat Aleksandri pühaduses ja tema tegude õilsuses. Tõele on raske ligi pääseda eriti tingimustes, mil fakte püütakse šovinistlikult moonutada, sest paraku napib nõnda kaugest ajajärgust piisavalt vajalikku võrdlusmaterjali.

Kommentaariid

- ¹ Artikli teemal on siinkirjutaja pidanud kaks ettekannet: “Aleksander Nevski pühakulugu Venemaa ideoloogia alustekstina” (Eesti Akadeemilise Usundiloo Seltsi aastakonverentsil Tartus 28. mail 2010) ning ““Katõ ilma veere pääl” pärast muinasaja loojangut. Ettekanne Aleksander Nevski pühakuloo valguses” (Eesti Muinastadeseltsi aastakoosolekul Lahemaal 4. oktoobril 2014). Autor tänab anonüümseid retsensente rohkete kasulike märkuste ja soovitude eest.
- ² Merjalased ja muromlased on venelastesse sulandunud soome-ugri hõimud vepslaste ja mordvalaste asuala vahel. Merjalased, keda esmakordselt mainitakse 6. sajandil, elasid praeguste linnade Moskva, Kostroma, Jaroslavli ja Vladimiri ümbruses. Üksikud merjakeelsed asulad püsisid 17. sajandini. Osa muromlasi kuulus Muromi-Rjazani vürstiriiki, mille pealinnaks oli Murom. Muromlased hääbusid pärast 10. sajandit.
- ³ Jõe ja rahva nimi *Ižora* on pärast laenamist teinud vanavene keeles läbi olulisi muutusi. Sõna pärineb üsna tõenäoliselt läänemeresoome kujust **Inkere*. Viimasest on arenenud *Ingerimaa* ja *ingerlased*; venekeelsest nimest on saanud *isurid*. *Ingeri* päritolu kohta leidub ka muid seletusi (vt Nissilä 1961).
- ⁴ Siit pärineb vene keele vahendusel ka eesti *paskaak* ‘pätt, sul’ (EES 356).

Kirjandus ja internetiallikad

Adamson, Andres 2013. *Liivimaa kuningriik*. Tallinn: Argo.

Aitsam, Mihkel 1905. Keiser, usk ja isamaa. Pildid tagavaraväeliste elust. Lilleoja, J[uhan] (toim). *Edasi* [1]. *Tööliste jõulualbum* 1905. Tallinn: J. Lilienbach.

Begunov, Juri 1984 = Begunov, I[urii] K. Drevnerusskie istochniki ob izhortse Pelgusii-Filippe, uchastnike Nevskoi bitvy 1240 g. *Drevneishie gosudarstva na territorii SSSR. Materialy i issledovaniia. 1982 god.* Moskva: Nauka, lk 76–85 (http://begunov.spb.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=357 – 9. jaanuar 2019).

Begunov, Juri 1995 = Begunov, I[urii]. K. Zhitie Aleksandra Nevskogo v russkoi literature. Begunov, I[urii] K. & Kirpichnikov, A[natolii] N. (toim). *Kniaz' Aleksandr Nevskii i ego epokha: Issledovaniia i materialy*. Sankt-Peterburg: Dmitrii Bulanin, lk 163–171.

Biblija 1992 = Bibliia. Knigi Sviashchennogo Pisaniia Vetkhogo i Novogo Zaveta. Moskva: Izdanie Moskovskoi Patriarkhii.

Burgan, Michael 2007 = Берган, М. *Империя монголов. Великие империи прошлого*. Перевод с английского А. П. Романова. Москва: Мир книги.

EES 2012 = Metsmägi, Iris & Sedrik, Meeli & Soosaar, Sven-Erik 2012. *Eesti etimoloogia-sõnaraamat*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus (<http://www.eki.ee/dict/ety/> – 9. jaanuar 2019).

Hrustalev 2009 = Khrustalev, Denis G. *Severnye krestonostsy: Rus' v bor'be za sfery vliianiia v Vostochnoi Pribaltike XII–XIII vv.* 1. Sankt-Peterburg: Evraziia.

Isoaho, Mari 2006. *The Image of Alexander Nevsky in Medieval Russia: Warrior and Saint*. The Northern Word 21. Leiden, Boston: Brill.

Južakova, Olga 2014 = Iuzhakova, Ol'ga. Kopor'e. *Kamennyi strazh Rusi*. Istoriiia drevnei kreposti. Sankt-Peterburg: Tsentr Sokhraneniia Kul'turnogo Nasledia.

Karpov, Aleksei 2010 = Karpov, Aleksei. *Velikii kniaz' Aleksandr Nevskii*. Zhizn' zamechatel'nykh liudei. Seriiia biografii. Malaia seriiia 5. Moskva: Molodaia gvardiia.

Kirpitsnikov, Anatoli 1995 = Kirpichnikov, A[natolii]. Nevskaia bitva 1240 goda i ee takticheskie osobennosti. Begunov, I[urii] K. & Kirpichnikov, A[natolii] N. (toim). *Kniaz' Aleksandr Nevskii i ego epokha: Issledovaniia i materialy*. Sankt-Peterburg: Dmitrii Bulanin, lk 24–43.

Kontšakova, Jelizaveta 2013 = Konchakova, Elizaveta. Ledovoe poboishche v otazhenii agiografii i Pskovsko-Novgorodskoi letopisnoi traditsii. Bessudnova, M. B. (koost ja toim). *Ledovoe poboishche v zerkale epokhi*. Sbornik nauchnykh rabot, posviashchennyi 770-letiiu bitvy na Chudskom ozere. Lipetsk: Lipetskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet, lk 253–258.

Krivošeev, Juri & Sokolov, Roman 2009 = Krivosheev, I[urii] V. & Sokolov, R[oman] A. *Aleksandr Nevskii. Epokha i pamiat'*. Istoricheskie ocherki. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta.

Kuskov, Vladimir 1982 = Kuskov, V[ladimir] V. *Istoriiia drevnerusskoi literatury*. Izdanie 4e, ispravlennoe i dopolnennoe. Moskva: Vysshaia shkola.

Lind, John 1995 = Lind, Dzhon Garvard. Nekotorye soobrazheniia o Nevskoi bitve i ee znachenii. Begunov, I[urii] K. & Kirpichnikov, A[natolii] N. (toim). *Kniaz' Aleksandr Nevskii i ego epokha: Issledovaniia i materialy*. Sankt-Peterburg: Dmitrii Bulanin, lk 44–54 (<http://a-nevsky.ru/library/aleksandr-nevskiy-i-ego-epoha8.html> – 9. jaanuar 2019).

Nicolle, David 2009. *Jäälahing 1242*. Tõlkinud Marek Laane. Suured vastasseisud. Tallinn: Koolibri.

Nissilä, Viljo 1961. *Inkeri-nimen etymologioista. Kalevalaseuran vuosikirja 41*. Porvoo, Helsinki: Kalevalaseura, lk 133–139.

NPL 1971 = *Novgorodskaja pervaja letopis' starshego izvoda. Die erste Novgoroder Chronik nach ihrer ältesten Redaktion (Synodalhandschrift) 1016–1333/1352*. Edition des altrussischen Textes und Faksimile der Handschrift im Nachdruck. In deutscher Übersetzung herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Joachim Dietze. Leipzig.

Ohotnikova, Valentina 1987 = Okhotnikova, V. I. Povest' o zhitii Aleksandra Nevskogo. Likhachev, D. S. (toim). *Slovar' knizhnikov i knizhnosti drevnei Rusi (XI – pervaja polovina XV v.)*. Leningrad: Nauka, lk 354–363.

Pautkin, Aleksei 2008 = Pautkin, A. A. Povest' o zhitii Aleksandra Nevskogo. Demin, Anatolii (toim). *Istoriia drevnerusskoi literatury. Analiticheskoe posobie*. Moskva: Iazyki slavianskikh kul'tur, lk 96–102.

Pühakute 2014 = *Pühakute elulood vürstide Venemaal (10.–16. sajand)*. Tallinn: Püha Issidori Õigeusu Kirjastusselts.

Schenk, Frithjof Benjamin 2007 = Shenk, Frit'of Ben'iamin. *Aleksandr Nevskii v russkoi kul'turnoi pamiatii: Sviatoi, pravitel', natsional'nyi geroi (1263–2000)*. Moskva: Novoe Literaturnoe Obozrenie.

Selart, Anti 2000. Aleksander Nevski. Märkmeid ühe püha suurvürsti postuumse karjääri kohta. *Akadeemia* 1, lk 115–148.

Selart, Anti 2015. *Livonia, Rus' and the Baltic Crusades in the Thirteenth Century*. East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450; 29. Leiden, Boston: Brill.

Sergejev, Vladimir & Vsevirov, David 2002. *Venemaa – lähedane ja kaugel: Aegade algusest kuni Vassili III-ni*. Tallinn: Valgus.

Smorževskikh-Smirnova, Maria 2009 = Smorzhevskikh-Smirnova, Mariia. Perenesenie moshchei Aleksandra Nevskogo: "Vodnyi put'" v imperskom tseremoniale. *Humaniora: Litterae Russicae. Trudy po russkoi i slavianskoi filologii* 7: Novaia seria. Tartu: Tartuskii universitet, lk 44–59.

Šaskolski, Igor 1995 = Shaskol'skii, Igor' P. Nevskaia bitva 1240 g. v svete dannnykh sovremennoi nauki. Begunov, I[urii] K. & Kirpichnikov, A[natolii] N. (toim). *Kniaz' Aleksandr Nevskii i ego epokha: Issledovaniia i materialy*. Sankt-Peterburg: Dmitrii Bulanin, lk 15–23.

Seleznev, Juri 2013 = Seleznev, Iurii. Kniaz' Aleksandr Iaroslavich (Nevskii) pri dvore Ordynskogo khana. Bessudnova, M. B. (koost ja toim). *Ledovoe poboishche v zerkale epokhi*. Sbornik nauchnykh rabot, posviashchennyi 770-letiiu bitvy na Chudskom ozere. Lipetsk: Lipetskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet, lk 230–240.

Tvorogov, Oleg 1996 = Tvorogov, Oleg V. (toim). *Literatura Drevnei Rusi: Biobibliograficheskii slovar'*. Moskva: Prosveshchenie, Uchebnaia literatura.

Vasilik, Vladimir 2014 = Vasilik, V. V. Lichnost' Sv. Aleksandra Nevskogo v kontekste tsivilizatsionnogo protivostoianiia Rusi i Zapada. Opyt prochteniia ego zhitii. Krivosheev, I[urii] V. & Sokolov, R[oman] A. (toim). *Aleksandr Nevskii i Ledovoe poboishche*. Materialy nauchnoi konferentsii, posveshchennoi 770-letiiu Ledovogo poboishcha. Sankt-Peterburg: Akademiia Issledovaniia Kul'tury, lk 20–37.

Västriik, Ergo-Hart 2007. *Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni. Alliktekstid, representatsioonid ja tõlgendused*. Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensis 9. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Lisa 1

Lugu õigeuskliku suurvürsti Aleksandri elust ja vaprustest¹

Issanda, meie Jeesuse Kristuse, Jumala poja nimel. Mina, armetu ja rohkesti pattu teinu ning kasina aruga, üritan kirja panna Jaroslavi² poja ja Vsevolodi³ pojapoja, püha vürst Aleksandri (joonis 1) eluloo. Olen kuulnud oma esiisadelt ning olin ise kodakondne ja tema elu pealtnägija, sestap olen rõõmus, et saan pajatada tema pühast, auväärsest ja kuulsast eluloost. Ent nagu lausus Möistukõnede pidaja:⁴ “Tarkus ei lähe kurja hinge, sest ta viibib kõrgematel kohtadel, seisab keset teid, peatub suursuguste inimeste väravate ees.”⁵ Kui olen lihtsa meelega, teen ma püha Jumalaema palve varal ja püha vürst Aleksandri abil siiski algust.

Vürst Aleksander oli sündinud Jumala tahtel armulisest ja inimesi armastavast, ning veelgi enam, alandliku meelega isast suurvürst Jaroslavist ja emast Feodossias.⁶ Nagu lausus prohvet Jesaja:⁷ “Nõnda ütleb Issand: “Vürste ma panen ametisse, sest nad on pühad, ning ma juhin neid.”⁸ Ja kasvu poolest oli ta teistest inimestest pikem ja ta hääli oli nagu pasun rahva hulgas,⁹ aga tema pale oli nagu Joosepil,¹⁰ kelle Egiptuse valitseja oli pannud enda järel teiseks valitsejaks Egiptuses. Tema jõud oli osa Simsoni¹¹ jõust. Ja Jumal oli talle andnud Saalomoni¹² tarkuse, kuid ta oli vapper nagu Rooma keiser Vespasianus,¹³ kes oli võtnud vangi kogu Juudamaa. Ükskord tulid Joatapata linna¹⁴ piiramise ajal linnaelanikud [müüride tagant] välja ning said jagu ta sõjaväest, ning Vespasianus jäi üksi ja ajas nende väe linna suunas, linnaväravate poole, ning naeris oma družina¹⁵ üle ning lausus etteheiteid tehes: “Te jätsite mind üksi.” Samasugune oli ka too vürst Aleksander: alati võites oli ta ise võitmatu.

Vürst Aleksandri tõttu saabus kohale ka üks võimukandja Lääneriigist¹⁶, üks nende hulgast, kes kutsus end Jumala sulaseks,¹⁷ soovides näha ta imepärast küpsust, nõnda samuti kui muiste käis Seeba kuninganna¹⁸ Saalomoni juures, tahtes kuulda ta tarku jutte. Nõnda ka see Andrease-nimeline,¹⁹ käinud vaatamas vürst Aleksandrit, naasis omade juurde ja lausus: “Olen käinud läbi palju maid ja näinud palju rahvaid, kuid ei ole kohanud teist sellist valitsejat valitsejate hulgas ega vürsti vürstide seas.”

Saanud kuulda vürst Aleksandri tohutust vahvusest, mõtles Rooma usku kuningas Kesköömaalt omaette:²⁰ “Lähen ja vallutan Aleksandri maa.” Ta kogus suure sõjaväe ja pani palju laevu sõjamehi täis ning sööstis hoogsalt hiigelsuure väega teelesse, lõõsates võitlusvaimust. Ja saabus meeletusest joobudes



Joonis 1. Aleksander Nevski portree “Tsaari tiitliraamatust”, 1672
(<http://www.a-nevsky.ru/library/aleksandr-nevskiy-zhizn-i-deyaniya46.html>).

Neeva²¹ äärde ning läkitas uhkeks muutudes oma saadikud Novgorodi vürsti Aleksandri juurde jutuga: “Kui sa suudad, siis hakka mulle vastu – ma olen juba siin, et alistada su maa.”

Neid sõnu kuuldes lõi Aleksander vihast lõkendama ja läks Püha Sofia kirikusse²² ning, langenud altari ette põlvili, hakkas pisarates paluma: “Ülistamisväärne ja õiglane suur Jumal, võimas, igavene Jumal, kes sa oled loonud taeva ja maa ning asetanud piirid rahvaste vahele, sa käskisid elada võõraid piire ületamata!”²³ Ja meenutanud psalmilaulu, lausus ta: “Mõista, Issand, kohut nende üle, kes solvavad mind ja saa jagu minu vastu võitlejatest, võta relv ja kilp ning tule mulle appi.”²⁴ Ja lõpetanud palve, tõusis ta püsti ning tegi ülempiiskopile kummarduse. Seepeale andis ülempiiskop Spiridon²⁵ talle oma õnnistuse ja laskis tal minna. Ent vürst, väljunud kirikust, kuivatas pisarad ja hakkas oma družiinat julgustama, rääkides: „Jumal ei ole mitte väes, vaid tões.

Meenutagem Psalmiloojat,²⁶ kes ütles: “Ühed relvaga, aga teised hobustel, aga me hüüame oma Issandat Jumalat; nad löid vankuma ja langesid, kuid meie jäime püsti ja seisame sirgelt.”²⁷ Nõnda lausunud, läks ta väikese družiinaga nende (= vaenlase) kallale, ootamata ära kogu oma suurt sõjaväge, kuid jäädes lootma Püha Kolmainisuse peale.

Ometi oli kurb kuulata, et ta isa, õilis Jaroslav Suur ei teadnud midagi sellest kallaletungist oma poja, armsa Aleksandri vastu, ei olnud Aleksandril aega läkitada teadet isale, sest vaenlane oli lähenemas. Seepärast ei jõudnud ka paljud novgorodlased temaga ühineda: nõnda kiirustas vürst [nende vastu] välja astuma.

Ta läks nende vastu pühapäeval 15. juulil, Kalchedonis²⁸ aset leidnud kirikukogu 630 püha isa ning Kiriki ja Ulita²⁹ mälestuspäeval, evides seejuures suurt usku pühadesse märtritesse Borissi ja Glebi.³⁰

Ja oli üks mees, Isurimaa³¹ vanem, Pelkoneni-nimeline.³² Talle oli tehtud ülesandeks merd valvata. Ta oli juba vastu võtnud püha ristimise ja elas oma paganateks jäänud hõimu keskel. Talle oli püha ristimisel pandud nimeks Filipp. Ja ta elas jumalale meelepärast elu, paastudes kolmapäeval ja reedel. Seepärast pidaski Jumal teda tol päeval vääriliseks nägema ebatavalist ilmutust. Jutustame sellest lühidalt.

Saanud teada sõjaväe kohta, läks ta vürst Aleksandrile vastu, et jutustada talle nende [= vaenlase] väeleeridest (joonis 2). Kui Pelkoinen seisis mere kaldal mõlemat teed valvates, ei maganud ta kogu öö. Ja kui päike hakkas tõusma, kuulis ta merelt õudset kära ja silmas üht merel sõitvat nassaadi,³³ laeva keskel aga seismas pühi märtreid Borissi ja Glebi purpurpunastes rõivastes ning hoidmas kätt teineteise õlal (joonis 3). Ent sõudjad istusid justkui pilvega rüütatult. Boriss lausus: “Vend Gleb, käsi sõuda ning aidakem oma

sugulast, vürst Aleksandrit.” Näinud ilmutust ja kuulnud märtri häält, seisis Pelkoinen rabatult seni, kuni nassaad oli silmist kadunud.

Peatselt pärast seda sõitis kohale Aleksander. Tema [= Pelkoinen] aga, heitnud rõõmsa pilgu vürst Aleksandrile, pajatas oma nägemusest ainuüksi temale. Sellepeale lausus vürst: “Ära räägi sellest kellelegi.”



Joonis 2. Pelkoinen Aleksander Nevski juurde sõitmas
(<https://sergeytsvetkov.livejournal.com/84946.html>).

Joonis 3. Pühakute Borissi ja Glebi ikoon XIV sajandist. Riikliku Vene Muuseumi kogust (http://www.ruicon.ru/arts-new/icons/1x1-dtl/rus_rossiya/boris_i_gleb_mch/).



Pärast seda otsustas [Aleksander] neile kallale tungida kell kuus päeval.³⁴ Ja toimus suur lahing latiinidega,³⁵ ja vürst löi neid maha arvutul hulgal ning kuningale endale vajutas oma terava odaga pitseri näole.³⁶

Sellessamas Aleksandri väesalgas paistsid silma kuus vaprat meest, kes sõdisid mehiselt koos temaga.

Üks oli Gavriilo Oleksitši-nimeline. Too tungis snekile³⁷ ning silmanud kuningapoega,³⁸ keda kanti kaenla alt, ratsutas silda pidi, mille kaudu maabuti, otse laevale. Ja kõik ta ees jooksid laevale, seejärel aga, pöördunud tagasi, heitsid ta maabumissillalt koos ratsuga Neevasse. Ent Jumala abiga tuli ta vigastamatult veest välja ja tungis neile uuesti kallale ning võitles sõjameestest ümbritsetud väepealiku endaga.

Teine oli novgorodlane, Sbõslav Jakunovitši-nimeline, kes tungis mitu korda nende sõjaväe kallale ja võitles ühe tapriga, tundmata oma südames hirmu. Ja paljud langesid ta käe läbi, ning pandi imeks ta jõudu ja vaprust.

Kolmas oli Jakov, Polotski mees,³⁹ ta oli vürsti juures jahikorraldaja. Ta tungis vaenlase kallale, mõök käes, ja võitles mehiselt ning vürst kiitis teda.

Neljas oli novgorodlane, Miša-nimeline. See jalamees tungis družiinaga laevade kallale ja uputas latiinidel kolm laeva.

Viies oli väikesest družiinast, Savva-nimeline. See tungis suure, kuldse tipuga telgi kallale ning raius telgisamba läbi.⁴⁰ Aleksandri sõjamehed rõõmustasid väga, nähes telgi langemist.



Joonis 4. Neeva lahing (<https://www.sedmitza.ru/text/524367.html>).

Kuues oli üks ta [= Aleksandri] teenreid, Ratmiri-nimeline. See võitles jalamehena ning teda ümbritses palju vaenlasi. Tema langes paljude haavade tõttu ning sai otsa.

Seda kõike kuulsin ma oma isandalt Aleksandrilt ja teistelt, kes osalesid samaaegselt selles lahingus.

Tollal sündis kummaline ime nagu muistsel ajal valitseja Hiskija⁴¹ päevil, kui Assüüria valitseja Sanherib⁴² tuli Jeruusalemma kallale, üritades vallutada püha linna, ning äkki ilmus Issanda ingel ja lõi maha 185 000 Assüüria sõdalast. Ja kui saabus hommik, leiti nende surnukehad. Nõnda oli see ka pärast Aleksandri võitu, kui ta oli kuninga võitnud: Ižora⁴³ jõe vastaskaldal, kuhu Aleksandri väesalgad ei suutnud tungida, leiti lugematu arv Issanda ingli poolt tapetuid (joonis 4). Ellujäänud heitsid rüütel oma hukkunute laibad laevadele ja uputasid merre. Ent vürst Aleksander naasis võiduga Looja nime kiites ja ülistades.

Järgmisel aastal pärast vürst Aleksandri võidukat naasmist saabusid noodsamad Lääneriigist taas ning ehitasid linnuse Aleksandri kodumaale.⁴⁴ Seepeale võttis vürst Aleksander peatselt ette sõjakäigu ja tegi nende linnuse maatasa, aga neid endid – ühed poos üles, teised võttis endaga kaasa, kuid ülejäänud, andnud armu, laskis vabaks, sest ta oli mõõtnatult armuline (joonis 5).

Kolmandal aastal pärast Aleksandri võitu, kui ta võitis kuninga, läks ta talvisel ajal suure sõjaväega sakslaste maale, et nad ei hoopleks rääkides: “Alistame endale sloveeni⁴⁵ rahva.”



Joonis 5. Koporje kindluse purustamine (<http://www.castle.lv/rus/koporje.html>).

Sest nad olid juba vallutanud Pihkva linna⁴⁶ ja pannud ametisse [oma] tiuunid.⁴⁷ Vürst Aleksander võttis nad kinni [ja] vabastas Pihkva linna vangistusest. Nende maa aga rüüstas paljaks ja põletas maha ning võttis lugematul arvul vange, kuid ülejäänud raius surnuks. Ent teised saksa linnad sõlmisid liidu ja otsustasid: „Lähme ja võidame Aleksandri ning võtame ta paljaste kätega kinni.”

Kui vaenlased olid lähenemas, said Aleksandri piilurid sellest teada. Vürst Aleksander aga rivistas väesalgad lahinguks valmis ja läks nendele vastu, ning Peipsi järv kattus arvukalt mõlema poole sõjameestega.⁴⁸ Kuid Aleksandri isa Jaroslav läkitas neile appi noorema venna Andrei⁴⁹ suure дружинaga. Vürst Aleksandril oli samuti suur hulk vapraid mehi nagu muistsel ajal kuningas Taavetil⁵⁰ oli [palju] tugevaid ja vankumatuid [sõjamehi]. Nõnda olid siis Aleksandri mehed täis sõjaindu, sest nende südamed olid nagu lõvidel, ning nad otsustasid: „Oh me auväärne vürst! Nüüd on saabunud meil aeg anda oma pea sinu eest.” Ent vürst Aleksander sirutas käed taeva poole ja lausus: „Mõista, Jumal, mu üle kohut, mõista kohut mu tüli üle kõrgi rahvaga ning aita mind, Jumal, nagu sa aitasid muistsel ajal Moosesel⁵¹ võitu saada Amalekist⁵² ning minu vaarisal Jaroslavlil⁵³ nurjatud Svjatopolkist.”⁵⁴

Sellal oli laupäev. Kui päike tõusis, asusid mõlemad [sõjaväed] võitlusse (joonis 6). Ja oli julm lahing ning kostis selline purunevate odade ragin ja mõõgavõitluse kõlin; [näis,] nagu oleks kinni külmunud järv nihkunud paigast, ning ei olnud näha jääd, sest see oli verega kaetud.

Seda kuulsin ma kohalolijalt, kes rääkis mulle, et oli näinud õhus Aleksandrile appi tulnud Jumala väge. Ja nõnda võitis ta neid Jumala abiga, ning vaenlased panid plehku, [kuid Aleksandri sõjamehed] raiusid neid taga ajades justkui õhus; ning neil polnud kuhugi pageda. Siinsamas tegi Jumal Aleksandri kõigi väesalkade ees kuulsaks nagu Joosua, Nuuni poja,⁵⁵ Jeeriko all.⁵⁶ Aga selle, kes ütles, et võtame Aleksandri paljaste kätega kinni, andis Jumal [Aleksandri] kätte.⁵⁷ Ning ei leidunud talle võitluses ühtki vastast. Ja vürst Aleksander naasis kuulsa võiduga. Ja tema sõjaväes oli väga palju vange, ja vee-ti palja jalu neid, kes nimetasid end Jumala rüütliteks.



Joonis 6. Jäälahing ([https:// http://www.varvar.ru/arhiv/gallery/manuscripts_russian/lit_svod/13-ice-battle.html](https://http://www.varvar.ru/arhiv/gallery/manuscripts_russian/lit_svod/13-ice-battle.html)).

Ja kui vürst lähenes Pihkva linnale, siis võtsid rüüdes iguumenid⁵⁸ ja papid, ristid käes, ja kogu rahvas teda linna[väravate] ees vastu, lausudes kiitust Jumalale ja osutades au isand vürst Aleksandrile, lauldes laulu: “Issand, sa aitasid alandliku meelega Taavetil võita muulasi ning meie ustaval vürstil risti väega ja Aleksandri käega vabastada Pihkva linna võõramaalastest.”

[Aleksander lausus selle peale:] “Oo arutud pihkvalased! Kui te unustate selle enne Aleksandri lapselapsi, siis sarnanete neile juudalastele, keda Issand toitis kõrbes taevamannaga ja küpsetatud vuttidega, kuid kes unustasid kõik, sealhulgas oma Jumala, kes oli nad päästnud Egiptuse vangipõlvest.”

Ja ta nimi sai kuulsaks kõigis maades kuni Egiptuse mereni,⁵⁹ kuni Ararati⁶⁰ mägedeni ning mõlemal pool Varjaagi merd⁶¹ ning suure Roomani.

Selleks ajaks oli leedu rahvas rohkenenud ning hakkas rüüstama Aleksandri valdusi.⁶² Tema aga, asunud teele nende vastu, hakkas neid kolkima. Ükskord tuli tal asuda teele vaenlaste vastu ning ta võitis ühe retkega seitse väesalka, tappis paljud nende vürstidest, teised aga võttis vangi; tema teenrid aga sidusid irvitades leedulased oma ratsude saba külge. Ja nad hakkasid sellest ajast peale pelgama ta nime.

Samal ajal oli Idamaal üks võimas valitseja; talle oli Jumal alistanud palju rahvaid idast ja läänest (= idast lääneni).⁶³ Too valitseja, saanud kuulda, et Aleksander on niivõrd kuulus ja vapper, läkitas tema juurde saadikuid, käskides öelda: “Aleksander, kas sa tõesti ei tea, et Jumal on alistanud mulle palju rahvaid? Kas sa siis ainukesena ei taha alluda mu jõule? Ent kui sa tahad oma riiki säilitada, siis tule kiiresti minu juurde, et näha minu riigi kuulsust.”

Seepeale saabus vürst Aleksander oma isa surma järel hiigelsuure väega Vladimirisse. Ja tema saabumine oli hirmuäratav, ja uudis temast tormas päris Volga suudmeni. Ja hakkasid moabi⁶⁴ naised hirmutama oma lapsi, rääkides: “Vürst Aleksander tuleb!”

Ent vürst Aleksander kavatses sõita valitseja juurde Hordi ning piiskop Kirill⁶⁵ õnnistas teda. Ja näinud teda, imestas valitseja Batu ja lausus oma aukandjatele: “Mulle räägiti tõtt, et temasarnast vürsti pole olemas.” (joonis 7). Ja kostitanud teda väärikalt, laskis tal minna.⁶⁶

Pärast seda vihastus valitseja Batu ta [= Aleksandri] noorema venna Andrei⁶⁷ peale ning läkitas oma asevalitseja Nevrüi⁶⁸ Suzdalimaad⁶⁹ rüüstama. Pärast Nevrüi rüüsteretke taastas suurvürst Aleksander kirikud, tegi korda kindlused, kogus laialijooksnud inimesed oma kodudesse. Taoliste kohta ütleb prohvet Jesaja: “Hea vürst on riigis vaikne, lahke, alandlik, vagur ja sellega Jumala sarnane,”⁷⁰ ei otsi rikkust ega põlga jumalakartlikku elu, mõistab õiglast kohut vaeslaste ja lesknaiste üle, ihkab anda armu, mitte aga kulda, on heasüdamlik oma kodakondsete vastu ja külalislahke võõrastelt maadelt saabunute vastu.

Joonis 7. Batu-khaan (<http://russian7.ru/2014/12/7-faktov-o-zhizni-khana-batyja/>).



Sellistele jagab Jumal elu ajal oma armu, sest Jumal ei taha head käekäiku mitte inglitele, vaid inimestele, kellele ta nii heldelt jagab kõike, õpetab ja ilmutab maailmas oma armu.

Jumal täitis ta [= Aleksandri] maa rikkuse ja kuulsusega ning pikendas ta elupäevi. Ükskord saabusid tema juurde paavsti saadikud⁷¹ suurest Roomast ja lausused: “Meie paavst ütles nõnda: “Olen kuulnud, et sa oled auväärne ja kuulus vürst ning su maa on suur. Seepärast läkitasin sinu juurde kaheteistkümnest kardinalist kaks kõige targemat, Agaldadi ja Hemonti, et sa saaksid kuulda nende õpetust Jumala seadusest.””

Seepeale pidanud oma tarkadega nõu, kirjutas vürst Aleksander talle (= paavstile) nõnda: “Aadamast veeuputuseni, veeuputusest keelte eraldamiseni, keelte segamisest Aabrahamini,⁷² Aabrahamist Iisraeli [rahva] Punasest merest läbimine kuni, Iisraeli poegade pääsemisest kuningas Taaveti surmani, Saalomoni valitsemisaja algusest keiser Augustuseni,⁷³ keiser Augustusest Kristuse sünnini, Kristuse sünnist tema ristilöömiseni ja Issanda ülestõusmiseni, ülestõusmisest aga taevasse minemiseni, taevasse minemisest Constantinuse⁷⁴ valitsemiseni, Constantinuse valitsemise algusest esimese kirikukoguni⁷⁵ ja esimesest kirikukogust seitsmendani⁷⁶ – seda kõike me teame hästi ning teilt õpetust vastu ei võta.” Seepeale pöördusid nad oma kodumaale tagasi.

Ta elupäevad rohkenesid suures kuulsuses, sest vürst Aleksander oli preestrite ja munkade armastaja, ja armastas kerjuseid, ent metropoliiti ja piiskoppe ta austas ning võttis neid kuulda nagu Kristust ennast.

Oli siis suur sund võõramaalaste poolt: nad jälitasid kristlasi, käskides neid tulla sõdima koos endaga. Seepeale läks suurvürst Aleksander valitseja juurde, et päästa inimesi selle nuhtluse eest.⁷⁷

Ent oma poja Dmitri⁷⁸ läkitas ta Läänemaadesse ning saatis kõik oma väesalgad koos temaga, samuti oma lähikondsed, lausudes neile: “Teenige elu eest mu poega nagu mind ennast!”

Läks vürst Dmitri suure sõjaväega ja vallutas sakslaste maa ja alistas Tartu linna⁷⁹ ning naasis Novgorodi rohkete vangide ja suure saagiga.

Ent tema isa, suurvürst Aleksander, peatus võõramaalaste⁸⁰ juurest naastes Nižni-Novgorodis,⁸¹ ja oli siin veidi aega terve, kuid saabunud Gorodetsi,⁸² jäi haigeks.

Oh häda sulle, vaeseke! Kuidas sa suudad kirjeldada oma isanda lõppu! Kas ei lange sinu peast välja silmaterad koos pisaratega! Kas ei lõhke sinu süda itkemisest! Inimene võib isa maha jätta, kuid oma head isandat on võimatu maha jätta; kui saaks, siis heidaks ta kirstu koos temaga!

Ent suurvürst Aleksander jättis innukalt Jumala poole pöördudes maha maapealse elu ja hakkas mungaks, sest tal oli ülim soov võtta ingli kuju.⁸³ Ja Jumal andis talle osaks võtta vastu kõrgeima seisuse – skeema.⁸⁴ Ja nõnda heitis ta Jumala rahus hinge novembrikuu 14. päeval, püha apostel Filippuse⁸⁵ mälestuspäeval.

Metropoliit Kirill ütles seepeale: “Mu lapsed, saage aru, et Suzdalimaa päike on nüüd loojunud! Suzdalimaal ei leidu enam ainustki temaväärilist vürsti!” Preestrid ja diakonid, mungad, kerjused ja rikkad – kõik inimesed lausused: “Me saame otsa!”

Tema püha keha kanti Vladimiri linna poole. Metropoliit koos vaimuliku seisusega, üheskoos vürstide ja bojaaridega, ning kogu rahvas, suured ja väikesed, võtsid ta keha Bogoljubovos⁸⁶ vastu küünalde ja viirukipannidega. Inimesed tõuklesid, püüdes puudutada ta auväärt surivoodit püha kehaga. Oli selline halamine ja nutt ning oigamine, millist pole kunagi olnud – nõnda, et maa korraks võpatas.

Seejärel pandi ta keha Püha Jumalaema Sündimise kirikusse,⁸⁷ suurde arhimandriitiasse⁸⁸ novembrikuu 23. päeval püha isa Amfilochiuse⁸⁹ mälestuspäeval.

Juhtus siis kummaline, mälestusväärne ime. Kui ta püha keha oli pandud puusärki, tahtsid ökonoom⁹⁰ Sevastjan ja metropoliit Kirill ta käe lahti suruda, et pattude andeks andmise ürik pihku asetada.⁹¹ Ent tema ise, nagu oleks elus, sirutas käe vastu ja võttis üriku metropoliidi käest vastu. Ja neid haaras õud ning nad suutsid vaevu sarga juurest eemale tõmbuda.

Sellest said kõik isand metropoliidi ja ta ökonoomi Sevastjani kaudu kuulda.

Kes ei paneks imeks, kui ta keha oli hingetu ning toodud kaugest linnast talvisel ajal! Ja nõnda tegi Jumal oma pühamehe kuulsaks. Selle eest au meie Jumalale, kes on teinud oma pühakud igaveseks ajaks kuulsaks. Aamen.

Kommentaariid

- ¹ Tõlkimisel oli aluseks: Повести о житии и о храбрости благоверного и великого князя Олександра. Повесть о жизни и о храбрости благоверного и великого князя Александра. Житие Александра Невского первая редакция. 1280-е годы. Реконструкция текста [и комментарии Ю. К. Бегунова]. Бегунов, Ю. К., Кирпичников, А. Н. (toim). *Князь Александр Невский и его эпоха. Исследования и материалы*. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1995, lk 190–203. Kommenteerimisel kasutas tõlkija peale nimetatud kirjandusallika arvukalt teisigi.
- ² Jaroslav Vsevolodovitš (1190 v 1191–1246) – Ukraina territooriumil paiknenud Perejaslavi vürstiriigi vürst, alates 1238. aastast Vladimiri suurvürst, Aleksander Nevski isa. Piiras 1223. aastal Tallinna, võitis 1234. aastal Emajõe lahingus Tartu piiskopkonna väe.
- ³ Vsevolod III Suurpesa (1154–1212) – Vladimiri suurvürst, Juri Dolgoruki poeg, Aleksander Nevski vanaisa.
- ⁴ Mõistukõnede pidaja – Vana Testamendi üks autoreid, võib-olla Saalomon, vt märkus 12.
- ⁵ Vrd Trk 1:4.
- ⁶ Feodossia (surnud 1244) – Rjazani vürsti Igori tütar, Aleksander Nevski ema. Maetud kõrgeimas nunnaseisuses Jevfrosinia nime all Novgorodi Jurjevi kloostriisse.
- ⁷ Jesaja – Juudamaa prohvet, kes elas 8. saj eKr, Vana Testamendi üks autoreid.
- ⁸ Juri Begunovi järgi Js 13:3; teisel arvamusel Isoaho 2006: 30.
- ⁹ Hääl kui pasun – Vana Testamendi järgi varisesid iisraellaste sõjapasunate puhumisel kokku Jeeriko (vt märkus 56) müürid; vrd väljend *jeeriku pasunad*.
- ¹⁰ Joosep – Vana Testamendi järgi Jaakobi ja Raaheli poeg, kelle vennad müüsid Egiptusse orjaks. Hiljem olevat ta saanud Egiptuse asevalitsejaks. Joosepit peeti kauniks meheks.
- ¹¹ Simson – Vana Testamendi järgi Iisraeli rahva vägimees ja kohtunik.
- ¹² Saalomon (u 965–928 eKr) – Iisraeli ja Juudamaa kuningas, Taaveti (vt märkus 50) poeg, keda peeti väga targaks. Vana Testamendi üks autoreid.
- ¹³ Titus Flavius Vespasianus (39–81) – Rooma väejuht ja hiljem keiser, vallutas 70. aastal Juudi sõja käigus Jeruusalemma.
- ¹⁴ Joatapata – Palestiina kindlus, mida Titus piiras Juudi sõja ajal (66–73).
- ¹⁵ Družiina – Vene vürstide alaline sõjavägi. Siin: sõjavägi.
- ¹⁶ Lääneriik – käesolevas eluloos: liivlaste ja eestlaste aladel rajatud riiklikud moodustised (Tartu piiskopkond jt).
- ¹⁷ Jumala sulased – võinuks tõlkida ka “Jumala teenrid” nagu originaalis (*служы Божия*) ja ladinakeelses tekstis (*servi Dei*), kuid eestikeelses Piiblis kasutatakse “Jumala sulased” (1Pt 2: 16).
- ¹⁸ Seeba kuninganna – Lõuna-Araabia poolsaarel asunud Seeba riigi valitsejanna (11.–10. saj eKr), kes sõitis kuningas Saalomoni juurde, et veenduda tema tarkuses (vt märkus 12).

- ¹⁹ Andreas – Andreas de Velven (ka von Felben ja von Stirland; surnud pärast 1282), Liivi ordu maameister aastatel 1240–1241 ja 1248–1253 ning alates 1241 Liivimaa ordu asemeister. Tema osavõtul sõlmiti A. Nevskiga rahulepingud 1240. ja 1253. aastal.
- ²⁰ Rooma usu kuningas Kesköömaalt – Rootsi kuningas Erik Eriksson Lespe (valitses 1222–1229 ja 1234–1250). Tegelikult ei juhtinud 1240. aasta sõjakäigu ajal vägesid mitte tema, vaid oletatavasti ta väimehest jarl (asehaldur) Birger (u 1210–1266) või jarl Ulf fasi (srn 1247 või 1248) (vt Selart 2015: 152, 153).
- ²¹ Neeva – Laadoga järvest algav ja Soome lahte suubuv jõgi (pikkus 74 km), mille kaldal asub 1703 rajatud Peterburi.
- ²² Novgorodi Püha Sofia Jumaliku Tarkuse peakirik (ehitatud aastatel 1045–1050).
- ²³ Vrd 5Ms 32: 8; 2 Kn 19: 7–9, 15.
- ²⁴ Ps 35: 1–2 (õigeusu Piibli järgi Ps 34: 1–2: Biblija 1992).
- ²⁵ Spiridon – Novgorodi peapiiskop aastatel 1229–1249.
- ²⁶ Psalmilooja = Taavet, vt märkus 50.
- ²⁷ Vrd Ps 20: 8–9 (õigeusu Piibli järgi Ps 19: 8–9: Biblija 1992).
- ²⁸ Kalchedon – Kreeka linn (tänapäeval Istanbuli linnaosa Kadiköy) Bosporuse väina ääres, kus 451. aastal toimus neljas oikumeeniline kirikukogu.
- ²⁹ Kirik ja Ulita – õigeusukiriku märterpühakud, poeg ja ema (III–IV saj algus).
- ³⁰ Boriss ja Gleb – Kiievi suurvürsti Vladimir I (srn 1015) pojad, kelle nende vend Svjatopolk (vt märkus 54) tappis võimuvõitluses Kiievi vürstiriigi pärast vastavalt 24. juulil ja 5. septembril 1015. Boriss ja Gleb kanoniseeriti 1072. aastal ning neist said Venemaa esimesed pühakud ja sõjalised patroonid.
- ³¹ Isurimaa – maa-ala Neeva kallastel ja võib-olla ka Laadoga järvest edelas. Seal elas läänemeresoome rahvas isurid (nimetatud Ižora järgi; vt märkus 43). Tollal oli Isurimaa Novgorodi valduses ja vähemalt võimuladvik oli vastu võtnud kreeka õigeusu.
- ³² Pelko(inen), ristitult Filipp – üks Isurimaa vanemaid.
- ³³ Nassaad (vanavene *насадъ*) – liik vanavene sõjalaevu, mille ehitusse puutuvad üksikasjad pole selged.
- ³⁴ Kell kuus päeval – praeguse ajaarvamise järgi kell 11 päeval, sest Vana-Venes alati tundide loetlemist päikesetõusust. Neeva lahing toimus 15. juulil 1240 Neeva ääres Ižora suubumiskoha lähedal.
- ³⁵ Latiinid – siin: katoliiklusse pööratud rahvad (rootslased, norralased, soomlased). Mõnes eluloovariandis on neid nimetatud roomlasteks.
- ³⁶ Asetas pitseri ta näole, s.t vürst Aleksander haavas odaga jarli põske. Rootsi kuningas ei osalenud lahingus (vt ka märkus 20). Juri Begunovi (1995: 203) andmeil on vihjatud roomlaste kombele asetada pitser omandimärgina orja näole ning sellega näidati, et tabatu on tehtud vürsti orjaks.
- ³⁷ Snekk (vanavene *шнекъ, шнека, шняка* < vanapõhja *snekkja*) – liik viikingite pikki sõjalaevu 9.–13. sajandil. Tüüpilisel 17 m pikkusel ja 2,5 m laiusel alusel oli 1–2 purjemasti ja kuni 40 sõudjat.
- ³⁸ Lähemad andmed nn kuningapoja kohta puuduvad.

- 39 Polotsk – jutt on kas Polotski vürstiriigist või selle pealinnast. Viimatimainitu asub tänapäeva Valgevenes Vitsebski oblastis Polota jõe suudmes.
- 40 Telgi langetamine sümboliseerib suure valitseja lüüasaamist (Isoaho 2006: 39).
- 41 Hiskija – Juuda riigi valitseja (721–693 eKr).
- 42 Sanherib – Assüüria valitseja (704–681 eKr), kes piiras 701. aastal eKr Jeruusalemma. Jutt on imelisest abist Hiskijale (vt märkus 41) lahingu ajal.
- 43 Ižora – Neeva vasakpoolne lisajõgi.
- 44 Jutt on Koporje puitkindlusest, mille ristirüütlid rajasid 1240. aastal vadjalaste aladele praeguse Leningradi oblasti lääneosas. Esimesed andmed rajamise kohta, kuid siiski ebakindlad, pärinevad aastast 1237. A. Nevski hävitas ristirüütlite puitkindluse Koporjes 1241. aastal.
- 45 Sloveenid – siinkohal: Ilmeni järve ümbruses elanud idaslaavi hõimuliit, kes moodustasid Novgorodi vürstiriigi tuumiku.
- 46 Pihkva linnuse (samuti Irboska) vallutas Liivimaa Ordu 1240. aastal eeskätt Pihkva bojaaride reetlikkuse tõttu. Kindlus võideti tagasi kas 1241. või 1242. aastal Aleksandri vägede poolt.
- 47 Tiuun – asevalitseja.
- 48 Jäälahing toimus Peipsi jääl 5. aprillil 1242.
- 49 Andrei (srn 1264) – Aleksander Nevski noorem vend, oli mongolite toetusel 1246–1252 Vladimir-Suzdali suurvürst.
- 50 Taavet – Iisraeli kuningas (u 1004–965 eKr), kes rajas tugeva riigi.
- 51 Mooses – Vana Testamendi järgi iisraellaste prohvet.
- 52 Amalek – Egiptuse ja Palestiina vahel elanud amaleki hõimu esiisa, kelle sõjaväe üle sai iisraellane Mooses (vt märkus 51) palvetamisega võidu.
- 53 Jaroslav Tark (1019–1054) – Kiievi suurvürst, Tartu linnuse vallutaja 1030. aastal. Ta maksis kätte Svjatopolkile Borissi ja Glebi (vt märkus 30) mõrvamise eest, purustades 1019. aastal ta sõjaväe Alta jõel Perejaslavi lähedal tänapäeva Ukrainas, Borissi tapmise kohal.
- 54 Svjatopolk – Kiievi suurvürsti Vladimir I (srn 1015), tegelikult aga tema vanema venna Vladimir Jaropolki ja kreeklannast abikaasa poeg, kes võimuvõitluses Kiievi vürstiriigi pärast tappis oma vennad Svjatoslavi, Borissi ja Glebi (vt märkus 30).
- 55 Nuuni poeg Joosua – Vana Testamendi järgi Iisraeli prohvet ja väejuht, kes hüüete ja pasunahelidega purustas Jeeriko linnamüüri (Jo 1:1, 6: 20; vt ka märkus 56).
- 56 Jeeriko (täpsemini *Jericho*) – kaananlaste asula, mille vallutasid iisraellased. Tekkis Palestiinas Jordani jõe orus VIII at eKr ja purustati II at lõpul eKr.
- 57 Väga oletamisi võis see olla Vönnu komtuur Rudolf von Kassel (Anderson 2013: 100, 102).
- 58 Iguumen – kloostriülem.
- 59 Egiptuse meri – Vahemere osa, mis uhub Egiptuse rannikut. Mõnes pühakuloo teisisend sis teatakse juttu ka Honuži (s.o Kaspia) merest või Pontiuuse (Mustast) merest.

- ⁶⁰ Ararat – kahe koonusega kustunud vulkaan (kõrgus kuni 5165 km) Armeenia mägismaal Türgis. Seda peetakse pühaks mäeks, sest pärast 150 päeva kestnud veeuputust alanenud Jumala tahtel vesi sedavõrd, et Ararati tipp ilmunud nähtavale ja Noa laev jäänud sinna pidama.
- ⁶¹ Varjaagi meri – Läänemeri. Varjaagideks nimetati vanavene riigis viikingeid.
- ⁶² Leedu suurvürstiriigi väed tungisid Venemaa piiridesse 1245. aastal.
- ⁶³ Tugev tsaar Idamaal – Batu-khaan (1208–1255), Kuldhordi asutaja ja valitseja (1242–1255), Tšingis-khaani pojapoeg.
- ⁶⁴ Moabid – juudalastele vaenulikud hõimud Jordanist ja Surnud merest idapool. Siin rändrahva võrdkujuna: mongolid ja turgi rahvad.
- ⁶⁵ Kirill – Kiievi ja Vladimiri metropoliit (1243–1280).
- ⁶⁶ A. Nevski käis esimest korda Kuldhordi pealinnas Sarais ja Mongoolia pealinnas Karakorumis kas 1246. või 1249.–1250. aastal. Ta sai jarlöki (kinnitusüriku) Kiievi ja kogu Venemaa, v.a Vladimir-Suzdali suurvürstiriigi, valitsemiseks (vt märkus 69). Teist korda käis A. Nevski Sarais 1252. aastal, mil ta esitas võimuvõitluse käigus tõenäoliselt kaebuse Andrei peale ja naasis jarlökiga Vladimiri suurvürstiks saamise kohta.
- ⁶⁷ Karistusretke põhjuseks oli Andrei (vt märkus 49) läänemeelsus, mis seisnes liidu sõlmimises sakslaste, rootslaste ja poolakatega ühiseks võitluseks tatarlaste ja mongolite vastu.
- ⁶⁸ Nevrüi sõjakäik Vladimiri-Suzdalimaale toimus 1252. aastal, mil Kuldhordi khaaniks oli Batu-khaani (vt märkus 63) poeg Sartak (mürgitati 1256).
- ⁶⁹ Suzdalimaa (täpsemini Vladimir-Suzdali suurvürstiriik) – suurim ja prestiižikam riik Kirde-Venemaal 12. sajandi keskpaigast 1328. aastani. Pealinnaks oli Vladimir Kljazma jõe ääres. Riik vallutati tatari-mongoli vägede poolt.
- ⁷⁰ Prohvet Jesaja raamatus pole sellist fraasi.
- ⁷¹ Paavsti saadikud – tõenäoliselt peetakse silmas Rooma paavsti Innocentius IV (1243–1254), kes saatis 1240. aastate lõpul või 1250. aastate alguses A. Nevski juurde kaks legaati, nimelt Agaldi (ka Gald ja Gaad) ja Gemonti või Hemonti ettepanekuga astuda katoliku usku, kusjuures vastutasuks oleks olnud abi osutamine tatari-mongoli vallutajate vastu. Paraku ei saa saadikute nimesid identifitseerida (Selart 2015: 224).
- ⁷² Aabraham – Vana Testamendi järgi iisraellaste esiisa (2. aastatuhandel eKr), kes olivat kolinud Mesopotaamia linnriigist Urist Kaananasse.
- ⁷³ Augustus (63 eKr – 14 pKr) – esimene Rooma keiser Gaius Julius Caesar Octavianus Augustus, kes valitses 27 eKr – 14 pKr.
- ⁷⁴ Constantinus Suur (u 285–337) – Ida- ja Lääne-Rooma impeeriumi valitseja (306–337), kes võttis kristluse riigiusundiks.
- ⁷⁵ Esimene kirikukogu toimus Nikaias 325. aastal.
- ⁷⁶ Seitsmes kirikukogu toimus Nikaias 787. aastal.
- ⁷⁷ Jutt on islamiusulisest Kuldhordist. Aleksander Nevski taotles Sarais 1262. aastal, et venelased lastaks vabaks Kuldhordi sõjaväeteenistusest.

- ⁷⁸ Dmitri (1253–1294) – Aleksander Nevski teine poeg, kes oli mainitud lahingu ajal vaid 9aastane ning sõjaväge juhtisid tegelikult teised. Juri Begunovi (1995: 203) teatel on andmeid võltsitud eesmärgiga näidata, et poeg oli oma isa väärikas järglane tema võimuvõitluse ajajärgul oma venna Andreiga (vt märkus 49).
- ⁷⁹ Kirjeldatud sõjakäik Tartu kallale toimus 1262. aastal.
- ⁸⁰ Teistes variantides: Kuldhordist. Aleksander käis Sarais veel 1257., 1258. ja 1262.–1263. aastal.
- ⁸¹ Nižni-Novgorod – linn Volga ääres lisajõe Okaa suudmes. Rajatud 1221 Vladimir-Suzdali vürsti poolt.
- ⁸² Gorodets – linn Volga ääres, Nižni Novgorodist 53 km kaugusel loode poole. Rajatud 12. sajandi teisel poolel.
- ⁸³ Võtta inglí kúju – lasta end mungaks pühitseda.
- ⁸⁴ Skeema – kõrgeim mungaseisus eriti rangete askeetliku ülalpidamise reeglitega.
- ⁸⁵ Filippus – üks Jeesuse 12 jüngrist, kes jutlustasid I sajandil pKr.
- ⁸⁶ Bogoljubovo – Vladimiri-Suzdali suurvürsti Andrei Bogoljubski (u 1111–1174) residents Nerli suubumise kohas Kljazma jõkke 10 km kaugusel Vladimirist kirde poole.
- ⁸⁷ Vladimiri Püha Jumalaema Sünni kirik – kirik, mis paiknes Vladimiri Jumalaema Sünni kloostri (asutatud kas 1191 või 1192). Seda peeti 1561. aastani Venemaa kõige tähtsamaks kloostriks, suurarhimandriidi asukohaks (vt märkus 88).
- ⁸⁸ Arhimandriitia – suurarhimandriidi ehk kloostrite eestseisja asukoht.
- ⁸⁹ Amphilochius (340–395) – piiskop, kes tegutses aastast 375 Väike-Aasias Ikonionis (tänapäeva Konya).
- ⁹⁰ Ökonoom – kloostri majandusülem.
- ⁹¹ Matusetalituse ajal loetakse palve pattude andeksandmisest. Pärast lugemist asetatakse palvetekst (vanavene *грамота душевная*) surnu paremasse kätte.

Summary

Alexander Nevsky's hagiology

Enn Ernits

Associate Professor Emeritus

Institute of Veterinary Medicine and Animal Sciences

Estonian University of Life Sciences

Enn.Ernits@emu.ee

Keywords: hagiology, history, history of religions, Izhorians, Middle Ages, Orthodoxy, Russia, Votes

The article gives an insight into the hagiology (Old Russian *жизнь*) of Alexander Nevsky (ca. 1220–1263), Grand Prince of Novgorod and Vladimir. It was probably put down in the 1280s, at the Nativity Monastery in Vladimir, where his body was initially buried and where, in the late 14th century, he was canonised. The hagiology was written by an unknown author. About twenty versions of the hagiology, dating back to the 14th–19th centuries, have been preserved, and all in all, about 500 manuscript texts.

The unknown author did not describe Alexander Nevsky's entire life but focused on certain details essential for the hagiology, such as the Battle of the Neva, driving out the German invaders from Pskov, the Battle on the Ice, a campaign in the Lithuanian territories, and diplomatic relations with the Golden Horde and Vatican. The ruler is depicted as an ideal hero – a brave commander, a wise politician, and a skilful diplomat. The author has not attempted to show Nevsky as a real person but has rather constructed him as a good Christian, a saint, and a pious man, who believes in Christ and therefore defeats all the enemies of Russia. The hagiology of Alexander Nevsky is a pathetic work written in the superlative, which, based on the then canons, glorifies the hero, yet includes many inconsistencies and exaggerations. It is especially important to emphasise that the story strongly overestimates the Battle of the Neva (1240) and the Battle on the Ice (1242), which were actually of local importance only. In the description of the Battle of the Neva an interesting detail is an Izhorian called Pelkoinen (in the hagiology *Пелгусий*) or Pelkoi (*Пелгуй*). These names are the first recordings of words in Izhorian.

It can be concluded that Alexander Nevsky's hagiology was a significant religious work in Russian political and church history, which aimed, through overestimating the hero's deeds, to create and canonise the figure of an ideal ruler, which in turn helped to strengthen Russian statehood and Russians' national identity.

Pulmapäeva külustuspaigad Narvas: pulmasõidu kujunemise ajaloost

Jelena Nõmm

Tartu Ülikooli Narva Kolledži vene kultuuri lektor

Jelena.Nomm@ut.ee

Olga Burdakova

Tartu Ülikooli Narva Kolledži vene keele dotsent

Olga.Burdakova@ut.ee

Teesid: Artiklis käsitletakse pulmasõitu kui vene pulmakombestiku püsivat komponenti nõukoguliku ajastu kultuuriruumis. Antakse ülevaade selle rituaalse tava sündimisloost, tutvustatakse uurijate erinevaid versioone, kuidas kujunes nõukogulik komme külastada abielu sõlmimise päeval noorpaari ja pulmakülastestega teatud kohti. Fookuses on 1960. aastatel tekkima hakanud Narva pulma-marsruudi peatuspaigad. Sellel perioodil kinnistus pulmamarsruut – linnast eeslinna (Narva-Jõesuu). Artiklis vaadeldakse pulmamarsruudi kolme peatuspaika: Lenini monument Peetri väljakul, ringristmik linna keskel, “Šiškini määnd” (Narva-Jõesuu). Kaks viimast on säilitanud oma positsiooni ka tänapäeva pulma-marsruudis. Pulmapäeva külustuspaikade ümber kujuneb rituaalne kultuur ja kohalik folkloor.

Märksõnad: pulmamarsruut Narvas, pulmapäeva peatuspaigad, tänapäeva folkloor, vene pulmakombestik

Sissejuhatus

Rahvalike (eelkõige külakultuuri puudutavate ja talupoeglike) pulmakommete ja rituaalide uurimine on üks vene folkloristide ja etnograafide traditsioonilisi valdkondi (Puškarjova & Šmeljova 1959; Tšistov & Berštam 1978 jt). 20. sajandi teisest poolest kuni 21. sajandi alguseni on tehtud katseid rekonstrueerida ja kirjeldada kaasaegseid pulmatavandeid linnas. Retrospektiivses ja võrdlevas võtmes on kirjeldatud küla- ja linnaelanike pulmakombeid 11.–20. sajandini (Timofejeva 2004); 16. sajandi linna pulmatavandeid (Rabinovitš 1978); kaupmeeste pulmatraditsioone Siberi linnades 18. sajandist 19. sajandi keskpaigani (Kuzmina 2010) ja pulmatavandite arengut Venemaa keskviimase väikestes ja keskmistes linnades 19. sajandi keskelt kuni 20. sajandi 70. aastateni

(Žirnova 1980). Ka Eesti pulmakombestiku uurimisel on kauaaegne ajalugu. Uurijate vaateväljas on olnud küsimused traditsioonilisest pulmakombestikust, aga ka uute pulmatavandite tekkimine Eesti NSVs 20. sajandi teisel poolel ning tänapäeva eesti pulmakommete eripärad (Kalits 1981; Boode 2004; Kalits 1988; Tedre 1973; Toomistu 2005).

Viimasel ajal on tehtud katseid kirjeldada sellist kaasaegse linnakultuuri pulmakombestiku komponenti nagu pulmapäeva külastuspaigad (Gromov 2012) ning modelleerida pulmafotode koodi ja kaanonit (Boitsova 2007).

Venemaa ja endiste nõukogude liiduvabariikide (sealhulgas Eesti) territooriumil on pulmamarsruut või noorpaari sõit mööda vaatamisväärsed paiku üks vene linna pulmakombestiku toimiv osa.

Pärast abielu pidulikkude registreerimist suundub noorpaar sõprade ja sugulastega või ka ilma nendeta oma sõiduvahenditel (autoga) või spetsiaalselt tellitud bussiga sõidule linna piirides või selle ümbruses. Marsruut on kas ette planeeritud või kujuneb stiihiliselt. Linna pulmamarsruut haarab endasse üsna püsiva, standarditele ja stereotüüpidele vastava valiku objektidest linnas ja linnaümbruse maastikel: mälestusmärgid, sillad, pargid, loodusobjektid (veejoad, puud) jms. Pulmakorteež peatub iga sellise objekti juures, noorpaar ja külalised väljuvad sõidukist ning sooritavad teatud rituaalseid või mängulisi toiminguid. Pulmasõidul on mitu funktsiooni. Esiteks on sellel demonstratiivne iseloom: autod, mis on ehitatud lintide ja lilledega, joonduvad üksteise järel kolonni ning sõidavad signaali andes (tuututamine) perekonnaseisuametist mööda linna peatänavaid, teavitades linnarahvast pidulikust sündmusest ja pereseisu muutumisest. Teiseks on pulmasõidul meelelahutuslik-lõbustuslik iseloom: see täidab aja, mis jääb abielu ametliku sõlmimise ja pulmapeo vahele. Kolmandaks on sellel mälu funktsioon: pulmasõitu saadab fotode tegemine, mis jäädvustab pere ajaloo olulise sündmuse detailid. Neljandaks on sellel rituaalne funktsioon, sest teatud kombetalitused, mida sooritatakse objektide juures, pärinevad arhailisest kultuurist ning lubavad paigutada tänapäeva pulmasõidu mineviku pulmatraditsiooni konteksti. Lõpuks on teatud paikade küllastamise eesmärgiks pulmapäeval ka linlaste kohaliku identiteedi toetamine: noorpaar kinnitab traditsiooniliste linnakommete täitmisega oma seost elukohaga.

Käesolevas artiklis on tehtud katse rekonstrueerida Narva pulmasõidu tekkimise ajalugu, kirjeldada kõige varasemaid kohti, mis arvati pulmapäeva külastuspaikade hulka ja selgitada, millised neist on säilitanud püsiva koha pulmamarsruudis, tuua välja põhjused, mille järgi objektid arvatakse marsruudi sisse ning mõtestada mõningaid pulmapäeva peatuspaikadega seotud kombeid ja rituaale. Külastatud kohtade analüüsimisel on tähelepanu keskmes kohalik kultuurimälu ja Narva linna folkloor. Ainest on iseloomustatud lähtudes vene nüüdisfolkloristika terminitest, nt linna oludes dünaamiliselt kujuneva

narratiivse folkloori vastena post-folkloor¹ (vt Nekljudov 2013a; Nekljudov 2013b).

Allikad ja uurimismeetodid

Artikli aluseks on 14 intervjuu analüüs. Need tehti narvalastega, kes rääkisid 2014. aastal oma pulmadest ja nendest pulmadest, kus nad viibisid külalisena. Poolstruktureeritud intervjuu toimus vabas vormis. Meid huvitas, kas pärast abielu sõlmimist toimus pulmasõit ning kas selle marsruut oli ette läbi mõeldud või toimus kõik spontaanselt. Palusime vastajal mälu järgi taastada marsruut ja jutustada, millised toimingud leidsid aset iga külastuspaiga juures. Intervjuu käigus küsisime iga vastaja arvamust selle kohta, kui kohustuslik või vaba oli iga pulmasõidu vältel külastatud paikade valik. Narvakate refleksioon aitab mõista põhjuseid, miks teatud paik kas arvati või ei arvatud marsruudi sisse. Lähtusime eeldusest, et paiga püsivus marsruudis võib olla seotud sellega, kuivõrd on ta põimunud linna mitte-ametliku ajaloo. Objekt sulandub linna ajalukku laiahaardeliste narratiivstruktuuride kaudu, seetõttu küsisime intervjuudes ka seda, millised kuulujutud, kõmu või lood on seotud pulmasõidu marsruudi vastava paigaga. Kui omavahel sugulussidemetes mitteolevate inimeste intervjuudes kordusid teatud narratiivid ning kui neil oli püsiv motiivikogum, tunnistasime need narratiivid tänapäeva linnafolkloori tüüpilisteks koostisosadeks.

Intervjuud erinevas eas narvalastega andsid võimaluse koostada nimekiri paikadest, mis kuulusid erinevatel aegadel pulmamarsruuti, samuti nendega seotud rituaalsetest tegevustest, kuid ei võimaldanud piiritleda tüüpilisi ja individuaalseid marsruute. Selleks et tuua välja standardne ja stereotüüpne kiht individuaalse taustal, tuli lisada linlaste massilise anketeerimise andmed. Ankeedi aluseks sai nimekiri 15 paigast, mis kordusid erinevate vastajate lugudes. Selles küsiti, millal abielu sõlmiti, millises perekonnaseisuosakonnas see toimus ning kas pärast seda leidis aset pulmasõit (ja kui mitte, siis miks). Vastajad, kes külastasid teatud paiku oma pulmapäeval, pidid märkima nimekirjas ära need paigad ja tuletama meelde nende järjekorra marsruudis. Järgnevalt valisid vastajad võimalike rituaalsete tegevuste hulgast välja toimingud, mida nende pulmasõidul nimetatud objektide juures sooritati või ei sooritatud. Nii marsruudi peatuspaikade kui ka rituaalsete tegevuste nimekirja võis täiendada, ankeet võimaldas vastajal taastada reaalne marsruut isegi siis, kui meie koostatud nimekirjas neid külastuskohti märgitud ei olnud.

Anketeerimine toimus aastail 2014–2015. Saime kokku 119 ankeeti, mis lubasid rekonstrueerida vastanute pulmasõitude marsruudid. Välitöö käigus

oli meile põhimõtteliselt oluline kaasata linna elanikkonna erinevatesse sotsiaalsetesse kihtidesse kuuluvaid eri põlvkondade esindajaid. Seetõttu küsisime vastajailt ka eluloolisi andmeid.

Narva pulmasõitude uurimise lisaallikatena kasutasime kuut intervjuud, mis tehti 2011. aastal Tartu Ülikooli Narva Kolledži antropoloogilise ekspeditsiooni käigus. Selle algatajaks oli Peterburi Riiklik Ülikool, kes suunas Narva rühma uurijaid ja gümnasiste kohaliku materjali kogumiseks. Selleks, et täpsustada teatud detaile, viisime aastail 2014–2016 täiendavalt läbi kaks intervjuud – mälestusmärkide autorite ja restauraatoritega.

Praegu koosneb meie arhiiv ajavahemikul 1955–2015 Narvas toimunud 146 pulma andmestikust ja lugudest.

Pulmasõit kui pulmakombestiku element

Pulmarongi koostamise traditsioon erinevatest pulma ametimeestest oli 10.–17. sajandini üks vana-vene ja vene rahvusliku pulmakombestiku kohustuslik element (Timofejeva 2004: 43). See säilis linna, küla ja aadliolustikus² 18. ja 19. sajandil (Timofejeva 2004: 65–67) ning 20. sajandi alguses (Timofejeva 2004: 83). Uurijad märgivad, et vaatamata pulmakombestiku paljudele kohalikele variantidele on pulmarong vene pulmakombestiku iseloomulik ühisosa (Timofejeva 2004: 83).

19. sajandi ja 20. sajandi alguse külaolustikus kogunes saajarahvas (peigmehe sugulased) pulmapäeval peigmehe koju ja sõitis “olenevalt aastaajast, kas saanidel või vankritel” (Timofejeva 2004: 74) pruudi koju. Seejärel sõitsid pruut ja peigmees “enamasti [...] ühes pulmarongis, kuid erinevatel vankritel” (Žirnova 1980: 51) kirikusse ja pärast laulatust edasi peigmehe majja. Teel kirikust “võžlivets³ [...] hoidis korda ja rahu, püüdis jälgida, et kas pole teel takistusi. Kui tee peale jäi kõrts, siis jäi rong tingimata seisma ning tõsjatskii⁴ ostis viina ja kostitas kõiki, sealhulgas ka noorpaari” (Timofejeva 2004: 77). Nii näeme, et külakultuuri rituaalses pulmarongis (sisuliselt tee kirikusse ja kirikust tagasi) puudus sõit läbi külastuspaikade.

19. sajandi lõpu ja 20. sajandi alguse linnakultuuris “sõitsid peigmees ja pruut kirikusse erinevate pulmarongidega. [...] Pruut sõitis kalessis või tõllas kosjamoori ehk tädi saatel ning nende järel tulid vankris tüdrukud–“saatjad”, nende järel peiupoisid ja küünlaga poisike. [...] Peigmees oma peiupoiste ja sõpradega sõitsid varem kohale ja ootasid pruuti kiriku juures” (Žirnova 1980: 51). Laulatuse ajal ehitati pulmarong lilledega, aga teel kirikust “sõitis pulmarong kõigepealt mööda kesktänavaid, siis tegi linnale ringi ning alles siis suundus maja poole, kus toimus ball” (Žirnova 1980: 53). Selline traditsioon “sõita

pulmarongiga ümber linna” (Timofejeva 2004: 89–90) oli üldlinnalik (ja omane kõikidele seisustele). Seda Venemaa impeeriumi linnades levinud traditsiooni peab Galina Žirnova nõukogude pulmasõitude eelkäijaks.

Teiste uurijate arvates on nõukogude komme – mälestusväärsete paikade külastamine pärast abielu registreerimist perekonnaseisuametis – tekkinud üsna hiljuti, 1960. aastate teisel poolel (Gromov 2012).

Paljud uurijad seostavad selle kombe päevakajaliseks muutumist toonase pulmatseremoonia arenguga tervikuna. Küsimus uue nõukogude tavandi tekitamisest tõusis sõjajärgsetel aastatel esmalt päevakorda 1950. aastate lõpus (Hruštšovi ajastu), mil ajakirjanduses hargnes diskussioon sellest, kas “seda on üldse vaja (nõukogude tavand – J. N., O. B.), ja kui on vaja, siis milline see peaks olema” (Smolkin-Rotrok 2012: 448). Diskussiooni tulemusena algas töö uue pulmakombestiku loomiseks kohtadel. 1960. aastate alguseks oli Moskvas, Leningradis, Vene NFSV erinevates piirkondades ja oblastites, samuti NSVL vabariikides, sh ka Eestis olemas uute pulmakommete ja -rituaalide juurutamise positiivne kogemus.

Seejuures pöörati suurt tähelepanu abielu ametliku sõlmimise pidulikule poolele (ühiskondlike ja ametialaste organisatsioonide osalusel), pulmapeo ja pulmalaua korraldamisele. Eesti linnades loodi ilmaliku tavandiga tegelevad komisjonid, kuhu kuulusid parteikomitee, linnade ja rajoonide täitevkomiteede, komsomoliorganisatsioonide, perekonnaseisuosakondade, ajalehetoiمةtuste, muuseumite, ülikooli jne esindajad. Nõukogude pulmatavade loomiseks said komisjonide liikmed tuge rahvakultuurist ja need loodi vastukaaluks kiriklikule pulmatavandile, kasutusele võeti mitmeid arhailise pulmatavandi fragmente. Erinevate komisjonide tööst saadud positiivne kogemus leidis 1950.–1960. aastatel Eestis mõtestamist ja populariseerimist soovitusliku iseloomuga temaatilistes brošüürides (vt nt Nõuandeid 1959; Tähistagem 1960; Kaunilt 1965).

Positiivne kogemus uue pulmatavandi loomisel Moskva, Leningradi, Volgogradi, Kemerovo, Krasnodarski, Tšeljabinski, Sverdlovski, Permi, Voroneži oblastis ja Baškiiri autonoomses liiduvabariigis leidis heakskiidu 1960. aastate alguses NLKP Keskkomitee tasemel ja kuulus, vastavalt Vene NFSV Ministrite Nõukogu 1964. aasta 18. veebruari määrusele № 203 (“Uute ilmalike tavandite juurutamine nõukogude inimeste argiellu”) laiale levitamisele. Vene Föderatsiooni Ministrite Nõukogu kohustas autonoomsete vabariikide ministrite nõukogusid ning Vene NFSV piirkondade ja oblastite täitevkomiteesid looma linnades ja asulates ilmalike tavanditega tegelevaid ühiskondlikke komiteesid ja juurutama uue ilmaliku tavandi positiivset kogemust, kaubandusministerruumi aga organiseerima poode ja osakondi, mis spetsialiseerusid noorpaarikaupadele (Määrus 1964: 41–45).

Nii loodi Nõukogude Liidus 1950. aastate lõpus ja 1960. aastatel plaanipäraselt pulmade ilmalik tavand. Sellel taustal on külastamisväärseid paiku väisava pulmasõidu tekkimine üsna seaduspärane. Spetsiaalsed pulmapeo korraldamist käsitlevad brošüürid soovitasid sündmuse pidulikkuse võimendamiseks kasutada pulmapäeval ilusat autot ja tuletasid korraldajatele meelde pulmaronge rahvakultuurist kui pulmarituaali traditsioonilist elementi (Nõuandeid 1959: 13; Tähistagem 1960: 30). Bussi- ja taksopargid olid kohustatud andma noorpaari käsutusse ilusa auto perekonnaseisuosakonda sõitmiseks ja sealt naasmiseks (Nõuandeid 1959: 12; Tähistagem 1960: 30). Seejuures märkisid brošüüri autorid, et linnas ei ole sobiv tekitada takistusi noorpaari autoteele (nagu see oli kombeks pulmarongi jälitamisel külades) (Tähistagem 1960: 30), ent soovitasid siiski ette valmistada ülesandeid noorpaarile perekonnaseisuosakonnast väljumisel või pulmapeo kohta saabumisel. Brošüüris "Kaunilt, meeldejäädvalt" (Kaunilt 1965) soovitati näiteks hoida varuks pulmategevus, mis kujunes Viljandi rajoonis (Eesti): pärast abielu registreerimist sõitis noorpaar pool tundi autoga mööda linna, külalised aga läksid samal ajal jalgsi perekonnaseisuosakonnast banketi toimumise kohta ja valmistasid seal ette ülesanded vastabiellunutele (Kaunilt 1965: 51). Aegapidi kujunes ilmselt komme kasutada pulmarongides autosid. Samas ei leidu kättesaadavates allikates soovitusi monumentide või tähelepanuväärsete paikade külastamise kohta. Tõenäoliselt tekkis see komme spontaanselt, pulmaliste initsiatiivil.

Narva pulmamarsruudi kujunemise ajalugu

Linnamaastiku stiihiline kasutamine hakkas Narva pulmakombestikus kujunema nõukogude perioodil (1960. aastatel) ja seetõttu on selles väga palju ka vene (nõukogude) linnarituaalide traditsioonis ilmnevaid jooni (vrd Gromov 2012).

Vastajad märgivad, et pulmamarsruudi valimine toimus pulmapäeval tihti spontaanselt. Vrd: erinevatesse põlvkondadesse kuuluvate narvalaste vastused küsimusele selle kohta, kas nad planeerisid pulmamarsruuti ette:

NK: Tegelikult me ei mõtelnud, ei planeerinud (EN 14–02).

OO: Noh, ma ei tea, mulle tundub isegi, noh, et kui kord juba pulm on, siis see on niigi arusaadav, et ... Noh, kui seda nüüd arutama hakata, et kui ehk mingid uued kohad. Muidu on niigi selge, kuhu need pulmad ikka sõidavad. Kogu aeg on üks ja seesama marsruut (EN 14–01).

On iseloomulik, et selles spontaansuses peegeldub standard, linlase teadvusesse programmeeritud kaanon. Andmepangas on kirjeldusi kaanonist kõrvale-

kaldumisest, samas rõhutavad vastajad selliste kõrvalekaldumiste teadlikkust, soovi koostada oma pulma marsruut vastupidiselt väljakujunenud kaanonile.

1960. aastatel oli Narva pulmamarsruudis kolm traditsioonilist külastuskohta: ideoloogiline objekt linna peaväljakul – Lenini monument, ringristmik linna põhimagistraalide ristumise kohas, mida linlased kutsusid Ringiks ning üks looduslik objekt, mis asus 21 km kaugusel linnast – “Šiškini mänd”.

1970. aastatel lisandusid pulmapäeva külastuskohtade hulka kolm objekti: “Tank”, “Kolm tääki” ja Mereküla-dessandi mälestusmärk. Kõik need sõjakuul- susele pühendatud mälestusmärgid paigutati Narva ümbrusesse just sel ajal.

1980.–1990. aastatel lülitati Narva traditsioonilisse pulmamarsruuti ka loodusobjektid: Lepaauk Narvas, Hele park ja Jõepaadisild, mis asuvad 14 km kaugusel Narvast – Narva-Jõesuu kuurortlinnas. Neil aastatel hakkasid noor- paarid külastama ka Narva arhitektuurimälestusmärke – Narva kindlust ja raekoda.

1990. aastatel kadus pulmasõitude külastuskohtade seast Lenini monument, 2000. aastatel aga sõjamälestusmärk “Kolm tääki”.

2000. aastatel lisandusid pulmamarsruutidesse linna keskele püstitatud uued mälestusmärgid “Rootsi lõvi” ja “Pulmapuu”. “Rootsi lõvi” on rekonstruk- sioon mälestusmärgist, mis tähistab rootslaste võitu Narva lahingus 1700. aast- tal, “Pulmapuu” püstitati lossiparki 2008. aastal linnavõimude eestvedamisel, see kujutab endast hõbedakarva rauast puud, mille külge noorpaarid saavad abielu sõlmimise päeval kinnitada oma nimedega rauast lehekesi.

Käesolevas artiklis kirjeldatakse Narva pulmamarsruudi kolme objekti – Lenini monument Peetri väljakul, ringristmik linna keskel ja Šiškini mänd Narva-Jõesuus – ilmumise ajalugu ja “saatust” kohalikus pulmatraditsioonis.

Narva pulmasõidu kujunemine 1960. aastatel

Lenini monument

Esimene objekt narvalaste nõukogudeaegses pulmamarsruudis oli Lenini mo- nument, mis asus graniitjalamil Peetri väljaku põhjapoolses osas (vt foto 1). Mälestusmärk avati 7. novembril 1957. a, selle autorid on skulptor Olev Männi ja arhitekt Ilmar Bork (Krivošejev 1960: 74; Kotšenovski 1991: 247).

Lenini monument kuulus nõukogude aja traditsiooniliste mälestusmärkide hulka. Arvati, et igas nõukogude linnas peaks tingimata asuma mälestusmärk “maailma proletariaadi juhile”. Nõukogude Narvas püstitati erinevatel aastatel suisa viis Lenini monumenti. Esimene mälestusmärk (koopia Sergei Merku- rovi tööst) oli massiivne betoonist skulptuur (3,5 m), mis püstitati madalale

postamendile ning kujutas Leninit täispikkuses liikumisele viitavas asendis. Mälestusmärk avati 1952. aastal V. I. Lenini nimelisel väikesel haljasalal Kreenholmi manufaktuuri peakontori kõrval, see demonteeriti 1980. aastal (Bulatnikov 2012: 181). Teine Lenini monument (samuti koopia Sergei Merkurovi tööst) püstitati Pimeaia territooriumile (kandis toona Linnapargi nime) 1953. aastal (Bulatnikov 2012: 183). 1970. aastal püstitati Narva mööblivabriku territooriumile Lenini marmorbüst (autor: L. Mess) (Narva Muuseumi raamatukogu) seoses saja aasta möödumisega Lenini sünnist. Viimane (püstitamise järgi viies) kujutas endast skulptuurportreed Leninist. See Kalju Reiteli töö püstitati 1982. aastal Kreenholmi 125. aastapäevaks Kreenholmi läbikäidavasse hoovi Lenini prospekti esisele väljakule (Kotšenovski 1991: 275).

Meid huvitav Lenini mälestusmärk, mis arvati Narva pulmamarsruuti, oli püstitamisjärjekorras kolmas. See seati püsti linna Peetri keskväljakule ning kujutas pronksist Leninit täispikkuses. Selliste kujude traditsioonilisteks elementideks olid ülestõstetud suundanäitav käsi (ametlik retoorika tõlgendas seda žesti kui sümboolset viidet helge tuleviku suunas) ja sonimüts juhi riie-tuse atribuudina. Kuna soni sai olla kas ainult juhi peas või käes, siis käisid nõukogude ajal ringi anekdootid, milles kasutati neid Lenini monumentide traditsioonilisi motiive. Räägiti kahe soniga Lenini monumendist – tähelepanematuse tõttu oli skulptor kujutanud soni Leninil nii peas kui ka käes. Narva Peetri väljaku Lenini kuju oli ilma sonita, kuid ülestõstetud käega. Narva linnafolklooris on seda motiivi korduvalt kasutatud. On teada mitmed pajatusi sellest, kuidas tõlgendada Lenini poosi. Ühes neist on tuntav ironia nõukogude ideoloogia aadressil ja nõukogudeaegse tegelikkuse negatiivne hinnang:

LLG: V. I. Lenini kuju seisis väljakul, näitas: “Õiget teed pidi lähete, seltsimehed! Kahju, et kohale ei jõudnud” (EN 11–66).



Foto 1. Olav Männi. V. I. Lenini monument Narvas, 1960–1975, EKM j 59395 FK 3021, Eesti Kunstimuuseum SA (<http://www.muis.ee/museaalview/3537452>).

Kuna nõukogude ajal näitas Lenin käega hoonete suunas, mis asusid väljaku vastaspoolel (partei linnakomitee ja hoiukassa hooned), siis sõltuvalt sellest, millise hoone poole Lenin rääkija meelest osutas, muutusid ka pajatuse sisu ja varjatud mõte.

MM: Peetri väljakul seisis vanasti V. I. Lenini kuju. Tehti nalja, et Lenin osutab alati hoiukassa suunas (EN 11–04).

OB: Lenin osutab hoiukassa suunas: “Raha pole, siis mine hoiukassasse” (EN 14–01).

AG: Lenini kuju osutas partei linnakomiteele: “Hoidke neil litsidel silma peal!” (EN 11–06).

Uus variant sellest pajatusest ilmus 1990. aastatel ning süžeele lisandus tualettruum, mis asus ja asub tänapäevani ühes Peetri väljaku hoonetest:

P: V. I. Lenini kuju seisis varem Peetri väljakul, osutas “Lennart Meri nimelise tualeti” suunas. Narvasse jõudnud president Meri läks sinna tualetti ning pärast seda tehti tualett ümber Euroopa moodi (EN 11–41).

On teada, et Lennart Meri käis presidendina mitmeid kordi Narvas: tema presidendiaja kodulehekülje andmetel toimusid ametlikud visiidid 1993, 1996, 1999, 2000 (VP). Kuid trükiallikad ei teata ühestki skandaalsest loost, mis oleks seotud presidendi külaskäiguga Narva Peetri väljakule. Siiski leidis Narva folklooris oma tõlgenduse lugu sellest, kuidas president L. Meri külastas Tallinna lennujaama tualetti. 1997. aastal pärast ametlikku visiiti Jaapanisse korraldas Eesti president teda oodanud ajakirjanikele pressikonverentsi demonstratiivselt tualetis, soovides sel moel osutada asutuse sobimatule olukorrale, mis lõi välismaa külalistele pildi Eestist. Seda lugu arutati laialdaselt Eesti meedias ning see kutsus esile ühiskondliku vastukaja (vt selle kohta: Kasela 1999; Postimees 2006). Pärast seda pressikonverentsi tehti Tallinna lennujaama tualetis tööpoolest (nagu siis nimetati) euroremont (vt Rozental 2010).

1993. aastal võtsid Eesti Vabariigi valitsus ja Narva linnavalitsus vastu otsuse demonteerida Lenini mälestusmärk ja viia see üle Narva kindluse territooriumile, mis leidiski aset sama aasta 21. detsembril (Bulatnikov 2012: 194). Pärast Narva muuseumi eksponaadiks saamist osutus mälestusmärk endise asupaigaga võrreldes 90 kraadi põhja suunas keeratuks (vt foto 2). Lenini osutav žest leidis uue sihi – Narva jõe põhjakallas (Venemaa). Pajatused mälestusmärgist hakkasid nüüd kõlama uut moodi ja Lenini žest omandas uusi tõlgendusi, mis peegeldavad linnaelanike mõtisklusi uue ajastu poliitiliste sündmuste kohta:



Foto 2. Lenini monument Narva kindluse territooriumil.
Gleb Nechvolodovi foto.

PM: 1990ndatel räägiti, et Lenin näitab Venemaa suunas: “Raudteejaam – Venemaa!” (venelastel on vaja sõita ära Eestist) (EN 11–12).

Teises pajatuses kõlavad motiivid enda kaitsmisest, mis on seotud omaenese elu hinnanguga Narvas (selgub, et pole soovitatav, et Lenin osutaks teatud objektidele linna piires).

M2: Tähedab, et võeti Lenin ja pandi sinna, kus on praegu. Praegu seisab ta seljaga Narva poole, aga käega osutab üle jõe. Narva elab ainult paremini ja paremini (EN 11–29).

Nõukogude ajal oli Lenini monument Peetri väljakul ametlike pidulike ürituste osaliseks. Hiljem monumendi ette ehitatud tribüünidelt tervitasid linnaisad 1. mai paraadi, oktoobrirevolutsiooni miitingu ja võiduparaadi ajal linlasi. Lenini monument oli nii nõukogude Narva kui ka nõukogude epohhi sümboliks.

See asus nõukoguliku Narva keskel, linna südames, linna administratiivhoonete ees. Pole juhuslik, et ühe nõukogude ajal välja antud Narva fotoalbumitest avab just selle mälestusmärgi foto, mis positsioneerib Narvat kui nõukogulikku linna (vt Migdal 1978).

On ilmne, et just neil põhjustel sai nõukogude ajal Lenini monumendist Peetri väljakul pulmasõidu objekt. On iseloomulik, et selle mälestusmärgi külastamisega kaasnes lillede rituaalne asetamine monumendi jalamile (see rituaal kordas traditsioonilisi tegevusi Lenini mälestusmärgi juures, mis olid kinnistunud ametlikus peokultuuris).

Kõrvaltegevusena toimus mälestusmärgi juures pulmaseltskonna pildistamine. Grupifotod Lenini mälestusmärgi juures olid lavastusliku iseloomuga: pruut ja peigmees olid esimese rea keskel trepi alumisel astmel. Nende pulmafotode kompositsioon oli lahendatud nõukogude grupifotode-portreede (kooli, ettevõtte, spordivõistkonna) traditsioonilises stiilis.

Lenini monumenti tajus noorpaar kui nõukogude identiteedi sümbolit. Selle kaasamine pulmakombestikku ühildus teadliku tsentraliseeritud tööga nõukoguliku pulmakombestiku loomisel: uue perekodeksi juurutamine, komso-molipulmade traditsioonid, kihlasõrmuste traditsiooni taassünd, pruutkleidi "tagasitulemine" 1950. aastate teises pooles (Rostovskaja 2012), õnnepaleede ehitamine linnadesse (Timofejeva 2004: 106), abielu piduliku registreerimisprotseduuri loomine 1960. aastate keskel (Žirnova 1980: 83; Gromov 2012).

Ringristmik

Sõjaeelse põhilist linnastruktuuri⁵ säilitavate keskmagistraalide (Tallinna maantee, Puškini ja J. Anvelti (praegu P. Kerese) tänav) ristumispaika rajati 1965. aastal ringristmik, mida linnarahvas hakkas kutsuma Ringiks. See rahvapärane nimetus leiab peegeldust ka teaduslikus kirjanduses, nii saadab O. Kotšenovski raamatus "Narva. Linnaehituse areng ja arhitektuur" (Tallinn, 1991) ringristmiku fotot pealkiri "Koormuse vähendamise ring Puškini, Tallinna maantee ja J. Anvelti tänava ristumisel" (Kotšenovski 1991: 257). Liiklus Narva ringristmikul erineb liikumisest analoogilistel ringristmikutel teistes Eesti linnades: teistes kohtades on eesõigus sellel, kes liigub ringi pidi, Narva ristmikul saab aga eesõiguse auto, kes sõidab ringile Puškini tänavalt, sest ringile on Puškini tänava ühenduse eel paigutatud "Peatu ja anna teed" (STOP) märk. Ring arvati pulmamarsruuti nähtavasti 1960. aastate teisel poolel ja see on püsinud seal tänaseni (vt foto 3).

Meie vastajate ühe versiooni järgi sõidab pulmakorteež teel õnnepaleest Narva-Jõesuusse ringi kolm korda⁶ läbi, teavitades pulmast autosignaaliga. Vrd:



Foto 3. Ringristmik Narva keskmagistraalide (Tallinna maantee, Puškini ja P. Kerese tänava) ristumispäigal. Gleb Nechvolodovi foto.

OO: Ringi pidi! Ringi pidi kolm korda tiirutada [muheleb] Ja siis vot juba Narva-Jõesuusse...

I 11: Ja mida te siis tegite?

OO: Noh, kui sõitsime, siis andsime aina signaali. Ja meile anti vastu signaali.

I 12: See tähendab, et kolm korda?

OO: Jah, kolm korda mööda seda ringi. Kusjuures ma olen olnud viies pulmas, ja neis viies pulmas, vot neil kõik kolm korda mööda ringi sõidavadki. Üldiselt tehakse kolm ringi.

I 12: Kas see on kohustuslik?

OO: Noh, enam-vähem jah. Ei tea (EN 14–01).

Teise versiooni järgi: ühe-, kahe-, kolme-, ja enamakordne liikumine mööda ringi on pulmaprotsessioonis osalejate sümboolne “hea soov” noorele perele ühte, kahte või enam last vastavalt saada. Vrd:

I 12: No ja siis istusite te autosse ja... kuhu sõitsite?

NZ: No, no, siis otse mööda Puškinit, ja siis oli meie ees... ring! Ja siis tuleb meil meelde, et ringil on vaja ringe keerutada. Ja näe ma mäletan, et sõitsime kaks ringi, mitte kolm. Keegi ärgitas kolme. Kaks ringi tegime ära...

I 11: Aga miks ainult kaks?

NZ: Niipalju kui on ringe, niipalju soovitakse sulle tegelikult lapsi...

I 12: Kas tõesti?

NZ: Ja teises pulmas me näe... Vot, ma räägin pärast teisest pulmast...

*Niipalju ringe nagu keerutad – niipalju lapsi soovid sellele perele
(EN 14–04).*

Osa narvalasi mõistab aga pulmaringide tegemise kombe hukka, pidades seda linnaelanike rahu rikkumiseks, liiklussegaduste tekitamiseks ning loobuvad sellest teadlikult.

Millegi ümber sõitmine või kõndimine on pulmakombestiku kohustuslik ja traditsiooniline element, mis esineb pruudikuulamisel, kosimisel, rituaalides, mida viiakse läbi pruudi kodus enne pruudipärja pähepanemist ja pulmarongi koostamise ajal, kiriklikus laulatuses ja rituaalides, mida sooritatakse pärast laulatust kodus (vt Žirnova 1980: 31–32, 43, 51, 53, 55). Veenev on Galina Žirnova arvamus, et nimetatud rituaalidel ei ole geneetilist seost 19. sajandi teise poole vene tavaga teha pulmarongiga tiir ümber linna. “See komme arenes linlastel seoses tseremoniaalse pulmarituaali osa tugevnemisega, mis pidi avalikult demonstreerima pere rikkust ja nimekust, ühe sotsiaalse kihi ülemust teise üle” (Žirnova 1980: 68). Samas iseloomustab millegi ümber kõndimine või sõitmine ja kolme sakralisatsioon ka pulmakäitumist rahva- ja õigeusklikus traditsioonis. Seega võib rääkida niisuguste elementide tüpoloogilistest siiretest mineviku pulmatavandist 20. sajandi pulmakombestikku.

20. sajandi lõpus ja 21. sajandi alguses taandub Narva pulmakombestikus sõit ümber linna sõiduks ringristmikul ning ümbersõit ise omandab lisaks demonstreerimisele uue sümboolse tähenduse.

1960. aastatel sai Ringist teine ja viimane linnaobjekt, mis pulmamarsruuti arvati. Vaatamisväärsuste külastamine osutus sisuliselt mitte sõiduks linnas, vaid sõiduks linnast välja. 1960. aastatel tähendas see sõitu Narva-Jõesuusse “Šiškini männi” juurde.

“Šiškini mänd”

“Šiškini mänd” on kolmas pulmamarsruuti lülitatud külastuskoht, ja see on oma tähenduse säilitanud tänaseni. Puu, mille ümbermõõt on 4,1 m ja kõrgus 19 m, erineb välimuselt Läänemere ranniku mändidest. Selle asukoht on Narva-Jõesuu kuurordi territooriumil Merekülasse suunduva maantee ääres ning puu on kohalik vaatamisväärsus (vt foto 4).



Foto 4. “Šiškini mänd” Narva-Jõesuu kuurordi territooriumil.
Gleb Nechvolodovi foto.

Narvalased seostavad seda mändi 19. sajandi teise poole suure vene maastikumaalija Ivan Šiškiniga (1832–1898), kes aastail 1888, 1892, 1894 ja 1895 puhkas ja töötas Hungerburgis – tänases Narva-Jõesuus (Mazanov 2012; Mazanov 2014). Ühe versiooni järgi armastas kunstnik istuda võimsa puu all, joonistada ja välja mõelda “uute piltide süžeesid” (Krivošejev 1968: 35), teise versiooni järgi, mis kerkib esile Narva elanike lugudes, sai mänd ise Šiškini loomingu objektiks.

Narvalaste mälestuste põhjal oli 1970. aastatel noorpaaridel kombeks kaunistada mändi siidlintidega: peigmees (nüüdsel ajal küll sagedamini pulmariituaali tunnistaja) ronis puu otsa ja sidus selle külge lindi. Kui uskuda Viktor Strelkovi tõendeid, on lintide sidumine männi külge ühe veel vanema traditsiooni taassünd. Nagu väidab uurija, oli armunutel kombeks ehtida mändi veel enne seda, kui seda hakati kutsuma “Šiškini männiks” (Strelkov 2007: 238).

Toona uskusid noored armunud, et lindi sidumine toob kaasa peatsed pulmad (Žilkin 2004: 124; Strelkov 2011: 352).

Ühest küljest viitab see vanale eesti rahvakombele. Paganlikus kultuuris oli puu tihti muinaseestlaste austamise objekt. Arvati, et puu abil hoiab inimene kontakti vaimude maailmaga, jumalustega, kes kaitsesid teatud territooriumi asukaid (Viires 1975; Ariste 1977; Puss 1995; Eisen 1996 jt). Komme kaunistada ohvripuud lintidega on teada iidsetest aegadest; erinevates Eesti paikades on seniajani säilinud puud, mis funktsioneerivad ohvripuudena (Puss 1995; Kaasik 2007). Tõenäoliselt on “Šiškini mänd” olnud ja on kohalike elanike jaoks üks selline ohvipuu (Kõivupuu 2011: 112–113; Žilkin 2004: 125).

Teisest küljest meenutab komme ehtida lintidega mändi vene talupojaolustiku rituaalset tüdrukutepeo kommet kaunistada “ilu” (kuusekest, kuuseoksa) lintidega, millega kaasnes sümboolse „ilu“ edasiandmine peigmehele (Timofejeva 2004: 93–94). Komme kaunistada “ilu” tüdrukutepeol on fikseeritud 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi alguses mitte ainult talupojaolustikus, vaid ka linnakultuuris (äärelinnade elanike ehk endiste talupoegade hulgas) (Žirnova 1980: 45). Komme kaunistada kuuseoksa-“ilu” lintidega oli levinud ka Peipsi järve läänekaldal elavate kohalike vanausuliste seas. Nagu märgib Galina Žirnova, oli “pulmapuu, mis sümboliseerib neitsilikku ilu, üks iseloomulikke elemente kesk-vene, lõuna-vene ja ukraina pulmades” (Žirnova 1980: 45). Otsest sidet sümbolpuu rituaalse kaunistamisega tüdrukutepeol ja pulmasõidu ajal külastatava “Šiškini männi” vahel ei ole, aga ühe rituaali mõjumine teisele on üsna võimalik⁷.

Pulmakomme – lintide sidumine männile – on seotud noore kaasa proovilepaneku rituaaliga. Selleks, et raske ülesandega hakkama saada, peab peigmees üles näitama julgust, sest vaja on ronida kõrgele puu otsa. Arvati, et mida kõrgemale on seotud lint, seda parem on edasine abielu (Žilkin 2004: 125). Vrd:

OO: Et umbes mida kõrgemale siduda lint, seda kindlamini, see suur et ... abielu on pikem, igavene ... (EN 14–01).

Kuid sugugi kõik noorpaarid ei pea proovile vastu – linlased räägivad traagilisest juhtumist, kus kõrgelt puuksalt alla kukkunud peigmees hukkus:

OO: Ma ainult halba lugu. ... No jah, jah, pulma ajal. Sealsamas kukkus surnuks. Peigmees ise nagu kukkus surnuks, sest ta ronis nii kõrgele, et justkui libises. Ja oli isegi nii, et taheti ära keelata, no ja riputada sellele puule midagi. Noja nüüd, kui on riputatud, siis kõik püüavad juba koos: “Jah... ära kaugele roni!” Ainult, noh, riputati sinna ja kuhugile kõrvale oksakesele, et kõrgemale ei ronitaks (EN 14–01).

Selle loo olemasolu, samuti ka teised lood ohu kohta, millesse noorpaarid võivad siin sattuda (“Šiškini mänd” asub kiirusepiiranguta maantee vahetus läheduses (Vikulov 2013)), kõnelevad männi sümboolsest tähendusest ja ka männist kui kohast, kus pannakse proovile perekonna tulevik.

Komme siduda linte puu külge on seotud ka viljakuse motiividega. Narvalased kinnitavad, et tähtis pole ainult kõrgus, kuhu lint seotakse, vaid ka selle värv ning sidumise viis: kui lint on seotud lehviga, siis võib oodata noorpaari peresse tüdrukut, kui sõlmega – siis poissi. Dmitri Gromovi väitel on viljakuse motiiv tihti seotud mitmesuguste pulmapäeva külastuskohtade nimekirja lülitatud looduslike objektidega (Gromov 2012).

1990.–2000. aastatel rituaalsete tegevuste repertuaar mitmekesisus. Juba nõukogude ajal tuntud vahuveini joomise rituaalile lisandus komme lüüa tühi või täis šampusepudel puruks vastu männi juures asuvat kivi (tõenäoliselt on siin metonüümiline seos kombega purustada nõusid õnne pärast). Kivi paigutati siia kohalike võimude ja looduskaitsete algatusel (Kõivupuu 2011: 112). Väärrib tähelepanu, et ka Eesti paganlikus traditsioonis ei ole harvad juhtumid, kui ohvrikivid või -puud olid kõrvuti, moodustades koos püha koha (Tvauri 1999; Kaasik 2007). Muidugi ei saa me väita, et muistsete eesti ohverdusrituaalide ja “Šiškini männiga” seotud 20. sajandi teise poole pulmakommete vahel oleks geneetiline järjepidevus. Siiski ei saa jätta pööramata tähelepanu sellele, et nii arhailises eesti kultuuris kui ka kaasaegses vene kultuuris on see puu seotud peresuhete ja tulevase perekonnaõnne “programmeerimisega”.

Selle männi tähendusest eesti rahvakultuuris kirjutab 1968. a Jevgeni Krivošev: “Sellel puul on veel ka teine nimi – “musumänd”, mis eesti keeles tähendab mändi, mille juures suudeldakse. Rahvauskumuse järgi on nii, et noored inimesed, kes esimest korda suudlevad selle puu all, armastavad üksteist igavesti” (Krivošev 1968: 35–36). Puu on selle uskumuse järgi imettegev koht, mille külastamine pidi hästi mõjuma noorte inimeste saatusel. See uskumus seondub pulmakommete sakraalsete hoiakutega ja seetõttu on õigustatud “Šiškini männi” valimine kohaks, mis sümboolselt programmeerib noorpaari pika ja õnneliku elu. Võimalik, et lugu vanast eesti uskumusest Narva-Jõesuu teejuhis 1960. aastate lõpust (just sellel perioodil sai nõukogude linnades alguse pulmapäeva külastuskohtades käimise traditsioon) võis saada täiendavaks tõukeks arvata mänd pulmapäeva külastuskohtade hulka.

“Šiškini mändi” kui kohalikku vaatamisväärsust tunnevad kõik linnaelanikud, olenemata sotsiaalsest kuuluvusest või vanusest. Narva õpetajad-kodulooürijad on teinud selle külastamise kooliekskursioonidele kohustuslikuks, kontrollitakse õpilaste teadmisi “Šiškini männi” kohta ja hoitakse sellega üleväl ka selle koha kui Narva pulmasõidu osa kestmist.

Kokkuvõte

1960. aastatel Narvas kujunes pulmasõidu suund – linnast äärelinna (Narva-Jõesuu). Pulmamarsruudist valisime artiklis lähemaks kirjeldamiseks kolm punkti: Lenini monument Peetri väljakul, ringristmik kesklinnas ja “Šiškini määnd” Narva-Jõesuus. Esimese koha – Lenini monumendi – juurde jõudis perekonnaseisu osakonnast jalgsi, selle külastamine oli linlastele oma nõukoguliku identiteedi kinnitamise vahendiks. Autode levik lubas lisada pulmasõitu uusi kohti. Teise koha – ringristmiku – külastamine täitis noorpaari eneseesitluse funktsiooni ning oli (ja jääb) narvakate identiteedi kindlustamise vahendiks. “Šiškini määnd” kui pulmasõidu viimane punkt sidus sündivat nõukogulikku pulmatavandit vanema pulmakultuuriga. Narva pulmaringkäigu kaks viimast objekti hoiavad oma positsiooni ka tänapäevases pulmamarsruudis. Nende pulmahuviväärsuste ümber kujuneb kombestik ja kohalik folkloor.

Kommentaariid

- ¹ Sergei Nekljudov juhib 1995. aastal tähelepanu olulistele muutustele, mis on toimunud linnafolkloori traditsioonilistes vormides ning soovib kasutada kaasaegse linnafolkloori vormide spetsiifika tähistamiseks terminit “post-folkloor” (vt Nekljudov 1995). Hilisemates töodes täpsustab S. Nekljudov selle termini sisu: post-folklooriks nimetab ta mitmesuguseid “linnalegendide” žanre (kuulujutud, seletused, kõmu) (Nekljudov 2013b).
- ² Lilija Timofejeva arvates “jagunes pulmakombestik 19. sajandiks kolmeks tüübiks: ilmalik (aadellik), linna, küla (talupoeglik, rahvalik). Kõikidel neil tüüpidel on nii ühiseid kui ka erinevaid jooni” (Timofejeva 2004: 65).
- ³ Võzlivets või vežlivets – vene murrakutes nimetati selliselt nõida, kes pulma kaitses ning kes tihti esines ka pulmategevuse juhi rollis (Astahhina 2016: 441).
- ⁴ Tõsjatskii – pulmarongi esimene ametimees, selles rollis esinesid tavaliselt peigmehe ristiisa või onu (Ušakov 1940).
- ⁵ Vt (Kotšenovski 1991: 224–225) esimese (1945. a, arhitekt A. Soans, insener-ökonomist A. Šipko), teise (1948–1951, arhitekt O. Keppe, ökonomistid K. Sirkina ja G. Motorina), kolmanda (1956. a, arhitekt L. Pettai, ökonomist G. Veis) ja neljanda (1963–1964, arhitekt O. Keppe, ökonomistid V. Heinvere, M. Umre) Narva generaalsoonide skeeme ja kirjeldusi, mis muutusid vastavalt rahvaarvu suuruse perspektiivide kalkulatsioonide ja elamispinna üldiste hoiakute muutumisega (hoonestu tiheduse plaanid, linnamajade korruste arv jne), ent säilitasid muutumatult peamagistraalide suunad (Kotšenovski 1991: 224–225). Oleg Kotšenovski arvates “on see kaasaegse Narva linnaehitusliku omapära (ajalooliselt kujunenud magistraalide ja teede säilitamine — J. N., O. B.) seisukohalt väga oluline, kuna linna hoonestu on täiesti uus” (Kotšenovski 1991: 224).
- ⁶ Arvul kolm, nagu ka mõnel muul paaritul numbril (5, 7, 9), oli linlaste kosjas ja pulmades teatud rituaalne tähendus ja neid loeti arvatavasti õnnetoovateks (Žirnova 1980: 38).

⁷ Peame võimalikuks traditsioonilise vene talupojapulma mõju “Šiskini männi” juures kujunevale rituaalsete toimingutele. Lääne-Euroopa pulmatraditsioonide ja nn uue ajastu (*new age*) mõju peame aga vähetõenäoliseks. Oleks raske eeldada, et 1960. aastate nõukogude industriaalses provintsilinnas, mille elanikkond kujunes suures osas NSV Liidu küla- ja väikelinna ümberasukate juurdevoolu arvelt, võinuks hipide ja biitnike subkultuurid, esoteerilised liikumised või okultsed meeleolud kasvõi väiksemalgi määral kohalikku linnakultuuri mõjutada.

Tsiteeritud vastajate nimekiri

AG – mees, sündinud 1937. a (EN 11–06).

LLG – naine, 83aastane (EN 11–66).

M2 – mees, umbes 50aastane, sündis Tallinnas; Narvas on elanud umbes 15 aastat (EN 11–29).

MM – naine, sündinud 1987. a, üliõpilane (EN 11–04).

NZ – naine, sündinud 1974. a Narvas, kõrgharidus (EN 14–04).

NK – naine, sündinud 1966. a Kohtla-Järvel, kõrgharidus, Narvas elab 1969. aastast (EN 14–02).

OB – naine, sündinud 1974. a Narvas, kõrgharidus (EN 14–14).

OO – naine, sündinud 1987. a Narvas, rakenduslik keskharidus (EN 14–01).

P – mees, sündinud 1959. a Novgorodi oblastis, keskharidus, elanud Peterburis, Narvas elab 1979. aastast (EN 11–41).

RM – naine, sündinud 1940. a Valgevenes, 1954. aastast elas Ivangorodis, 1961. aastast elab Narvas (EN 11–12).

Kogujad (uurijad)

I 11 – Jelena Nõmm

I 12 – Olga Burdakova

Kirjandus

Ariste, Paul 1977. Vadjalaste puu- ja metsakultusest. *Etnograafiamuuseumi aastaraamat XXX*. Tallinn: Valgus, lk 147–156.

Astakhina, Ljudmila 2016 = Astakhina, L. Ju. *Problemy filologicheskoi dostovernosti istochnikov po russkoi istoricheskoi leksikologii*. Dissertatsiia na soiskaniie uchenoi stepeni doktora filologicheskikh nauk. Moskva: Moskovskii pedagogicheskii gosudarstvennyi universitet.

Boitsova, Olga 2007 = Boitsova, O. Rol' fotografii v sovremennom gorodskom svadebnom obriade. Iarskaia-Smirnova, Elena & Romanov, Pavel & Krutkin, V. L. (toim). *Vizual'naia antropologiya: novye vzgliady na sotsial'nuu real'nost'*. Saratov: Nauchnaia kniga, lk 78–101.

Bulatnikov, Vadim 2012. Nõukogude ajastu ausambad Narvas 1945–1960. Kriiska, Aivar & Ivask, Merike (toim). *Märgilised mälestised. Uurimisi Narva piirkonna ajaloost*. Narva Muuseumi toimetised 12. Narva: Narva Muuseum, lk 168–200.

Eisen, Matthias Johann 1996. Tedre, Ülo (toim). *Esivanemate ohverdamised*. Tallinn: Mats.

Gromov, Dmitri 2012 = Gromov, D. V. Novye obriady sovremennogo brakosochetaniia. Kak razvivalas' traditsiia poseshcheniia "svadebnykh dostoprimechatel'nostei"? *Post-Nauka*. 15.10.2012 (<http://postnauka.ru/longreads/2649> – 1. veebruar 2019).

Boode, Katrin (toim) 2004. *Hõissa pulmad*. Tallinn: Hansaärigrupp.

Kaasik, Ahto 2007. Ajaloolised looduslikud pühapaigad – väärtused looduse ja kultuuri piirimail. Valk, Heiki & Kaasik, Ahto (koost). *Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised* 36. Looduslikud pühapaigad: väärtused ja kaitse. Tartu: Maavalla Koda, Tartu Ülikool, Õpetatud Eesti Selts, lk 23–74.

Kalits, Vilve 1981 = Kalits, V. Ia. O razvitii novykh svadebnykh traditsii v Estonskoi SSR. Kryvelev, Iosif & Kogan, D. M. (toim). *Traditsionnyie i novyie obriady v bytu narodov SSSR*. Moskva: Nauka, lk 107–117.

Kalits, Vilve 1988. *Eesti pulmad: traditsioon ja nüüdisaeg*. Tallinn: Eesti Raamat.

Kasela, Argo 1999. Lennujaam avas uksed. *Eesti Päevaleht* 14.12.1999 (<http://epl.delfi.ee/news/eesti/lennujaam-avas-uksed.d?id=50817219> – 6. veebruar 2019).

Kaunilt 1965 = Oja, Kalju (koost). *Kaunilt, meeldejäädvalt. Nõukogulikke kombetalitusi*. Artiklikogumik. Tallinn: Eesti Raamat.

Kotšenovski, Oleg 1991 = Kochenovskii, O. Narva. *Gradostroitel'noe razvitie i arkhitektura*. Tallinn: Valgus.

Krivošejev, Jevgeni (koost) 1960. *Narva ekskursioonijuht*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.

Krivošejev, Jevgeni 1968 = Krivosheiev, Ie. P. *Kurort Narva-Iyesuu*. Tallinn: Eesti Raamat.

Kuzmina, Olga 2010 = Kuz'mina, O. V. *Gorodskaa svadebnaia obriadnost' russkikh: Uchebnoie posobie*. Kemerovo: KemGUKI.

Kõivupuu, Marju 2011. *101 Eesti pühapaika*. Tallinn: Varrak.

Mazanov, Juri 2012 = Mazanov, Iu. Shishkin i Narvskoie vzmor'ie. Mazanov, Iu. "Nyneshnee leto my zhili za Narvoi...". Sankt-Peterburg: Renome, lk 9–38.

Mazanov, Juri 2014 = Mazanov, Iu. I. I. *Shishkin na Narvskom vzmor'e*. Sankt-Peterburg: Renome.

Migdal, Samuil 1978. *Narva*. Tallinn: Eesti Raamat.

Määrus 1964 = Stat'ia 22. O vnedrenii v byt sovetskikh liudei novyh grazhdanskikh obriadov. *Sobranie postanovlenii pravitel'stva Rossiiskoi Sovetskoi Federativnoi Sotsialisticheskoi Respubliki* 3. Moskva: Iuridicheskaja literatura, lk 41–45.

Narva Muuseumi raamatukogu = Istoricheskie pamiatniki, pamiatnye znaki... (Narva i Narva-Iyesuu). Naimenovanie pamiatnika istorii: Biust V. I. Lenina. *Narva Muuseumi raamatukogu arhiiv*.

Nekljudov, Sergei 1995 = Nekliudov, S. Posle fol'klora. *Živaia starina* 1. lk 2–4 (<http://www.folkcentr.ru/zhivaya-starina-1995-1/> – 7. veebruar 2019).

Nekljudov, Sergei 2013a = Nekliudov, Sergei. Chem postfol'klor otlichaetsia ot massovoi kul'tury? *Postfol'klor. Kurs: Vvedenie v teoreticheskuiu fol'kloristiku. Postnauka* (<http://postnauka.ru/video/9435> – 7. veebruar 2019).

Nekljudov, Sergei 2013b = Nekliudov, S. Postfol'klor v gorodskih traditsiiakh XX veka. *Postnauka* (<http://postnauka.ru/lectures/24463> – 7. veebruar 2019).

Nõuandeid 1959 = Nõuandeid ilmalike kombetalituste kohta. Tartu: Tartu Linna TSN Täitevkomitee kultuuriosakond.

Pm 2006 = Lennart Meri kui Üllataja. *Postimees*. 15.03.2006 (<http://www.postimees.ee/15333365/lennart-meri-kui-ullataja> – 31. jaanuar 2019).

Puss, Fred 1995. *Puudega seotud pärimused ja traditsioonid Eesti rahvakultuuris. Proseminaritöö*. Tartu: TÜ ajaloo osakonna etnoloogia õppetool. Käsikiri Eesti Kirjandusmuuseumis.

Puškarjova & Šmeljova 1959 = Pushakariova, L. A. & Shmeliova, M. N. Sovremennaja russkaja krest'ianskaja svad'ba (po materialam ekspeditsii v Kaliningradskuiu oblast' v 1956–1958 gg.). *Sovetskaia etnografiia* 3, lk 47–56.

Rabinovič, Mikhail 1978 = Rabinovich, M. G. Svad'ba v russkom gorode XVI v. Chistov, Kiril & Bernshtam, Tatiana (toim). *Russkii narodnyi svadebnyi obriad: Issledovaniia i materialy*. Leningrad: Nauka, lk 7–31 (<https://www.booksite.ru/fulltext/chistov/text.pdf> – 7. veebruar 2019).

Rostovskaja, Natalia 2012 = Rostovskaia, N. A. Evoliutsiia svadebnoi obriadnosti russkogo gorodskogo naseleniia Rossii v sovetskii period. *Izvestiia Penzenskogo gosudarstvennogo universiteta im. V. G. Belinskogo. Gumanitarnye nauki* 27, lk 950–953.

Rozental, Väinu 2010. 8 aastat tagasi tegi Neiveltile maksuamet ettekirjutuse. *Äripäev*. 26.03.2010 (<https://www.raamatupidaja.ee/uudised/2010/03/26/8-aastat-tagasi-tegi-neiveltile-maksuamet-ettekirjutuse> – 27. veebruar 2019).

Smolkin-Rotrak, Viktoria 2012 = Smolkin-Rotrak, V. Problema "obyknovennoi" sovetskoi smerti: material'noe i duhovnoe v ateisticheskoi kosmologii. *Gosudarstvo, Religii, Tserkov' v Rossii i za Rubezhom* 3–4 (30), lk 430–463 (<http://www.religion.ranepa.ru/?q=ru/node/287> – 7. veebruar 2019).

Strelkov, Viktor 2007 = Strelkov, V. *Zolotoe kol'tso Gungerburga. Kurort Narva-Iyesuu*. Sankt-Peterburg: Sotis.

Strelkov, Viktor 2011 = Strelkov, V. "Shishkinskaia sosna". *Strelkov, V. Po zolotomu kol'tsu Gungerburga. Entsiklopediia dachnoi zhizni*. Tallinn: Argo, lk 352.

Žilkin, Vladimir 2004 = Zhilkin, V. A. Shishkinskaia sosna. *Prekrasnoe vedet nas cherez vse mosty: Sbornik statei, posviashchennyi russko-estonskim fol'klornym sviaziam*. Izvara: Muzei-usad'ba N. K. Rerikha, lk 120–126.

Žirnova, Galina 1980 = Zhirnova, G. V. *Brak i svad'ba russkikh gorozhan v proshlom i nastoiashchem*. Moskva: Nauka.

Tedre, Ülo 1973. *Eesti pulmad: lühiülevaade muistsetest kosja- ja pulmakommetest*. Tallinn: Eesti Raamat.

Timofejeva, Liliija 2004 = Timofeieva, Liliia V. *Traditsii i novatsii v russkom svadebnom obriade*. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskikh nauk. Moskva: Moskovskii gosudarstvennyi universitet servisa (<http://www.dissercat.com/content/traditsii-i-novatsii-v-russkom-svadebnom-obryade> – 7. veebruar 2019).

Toomistu, Aivo 2005. *Eesti pulmad 20. / 21. sajandi vahetusel*. Tartu: Tartu Ülikool.

Tšistov, Kirill & Bernštam, Tatjana 1978 = Chistov, Kiril & Bernshtam, Tatiana (toim). *Russkii narodnyi svadebnyi obriad: issledovaniia i materialy*. Leningrad: Nauka (<https://www.booksite.ru/fulltext/chistov/text.pdf> – 7. veebruar 2019).

Tvauri, Andres 1999. Eesti ohvrikivid. *Mäetagused* 11, lk 35–57 (doi:10.7592/MT1999.11.kivi).

Tähistagem 1960 = *Tähistagem pidulikult perekondlikke sündmusi*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.

Ušakov, Dmitri 1940 = Ušakov, D. N. *Tolkovy slovar russkogo iazyka* 4. Moskva: Gosudarstvennoe izdatelstvo inostrannyh i natsionalnyh slovarei.

Viires, Ants 1975. *Puud ja inimesed. Puude osast eesti rahvuskultuuris*. Tallinn: Valgus.

Vikulov, Roman 2013 = Vikulov, R. U Shishkinskoi sosny v Narva-Iyesuu edva ne proizoshla tragediia. *Viru Prospekt*. 22.07.2013.

VP = Sisevisiidid. Ametlikud teated. *Eesti Vabariigi President 1992–2001*. Kodulehekül (<https://vp1992-2001.president.ee/est/ateated/Sisevisiidid.asp> – 11. veebruar 2019).

Summary

Narva wedding sights: The beginnings of the wedding walk tradition

Jelena Nõmm

Lecturer of Russian Culture at Narva College of the University of Tartu
Jelena.Nomm@ut.ee

Olga Burdakova

Associate Professor of Russian Language at Narva College of the University of Tartu
Olga.Burdakova@ut.ee

Keywords: post-folklore, Russian wedding rituals, Narva wedding walk, wedding sights

The present article analyses a wedding walk as a constant element of the modern Russian wedding ritual in the post-Soviet cultural room. The article provides an insight into the history of the establishment of this ceremonial tradition, presents different research versions of the development of the Soviet tradition of newlyweds and guests' visiting of the wedding sights on the day of the wedding. The objects of Narva wedding train route are in the focus of attention; the formation of this route dates back to the 1960s. During this period the direction of the route of the wedding walk was determined – from the city to the suburb (Narva-Jõesuu). The map of the wedding train route had three destinations: the monument to Lenin in Peter's Square, the roundabout "Ring" in the city centre and Shishkin's Pine in Narva-Jõesuu. The last two of the above-listed objects are still holding their positions on the map of the modern wedding train route as well. The ceremonial culture and the local mythology are developing around these wedding sights.

Millest kõnelevad ja millest vaikivad triibud Abhaasia lipul? Religioosset situatsioonist Abhaasias¹

Aivar Jürgenson

Tallinna Ülikooli Humanitaarteaduste instituudi ajaloo, arheoloogia ja
kunstiajaloo keskuse vanemteadur
aivarj@tlu.ee

Teesid: Abhaasias sajandeid kõrvuti eksisteerinud oma, nn abhaasi usk, kristlus ja islam on vorminud abhaaside maailmapilti, mis mõnede autorite hinnangul kannab tugevat sünkretistlikku varjundit. Uskude omavahelisi suhteid kirjeldatakse rahumeelsetena. Artiklis vaadeldakse Abhaasia usuaju ajaloolises perspektiivis ja püütakse leida seletusi tänasele religioossele situatsioonile. Samuti käsitletakse religioosset kuvandiloomet – abhaasi autorite pingutusi vabaneda grusiinide loodud abhaasi islamikuvandist kristliku kuvandi juurutamise abil. Ajaloolisi arenguid jälgides analüüsitakse artiklis mõistete *sünkretism* ja *sekulaarsus* kasutusvõimalusi abhaaside religioosse maailmapildi käsitlemisel.

Märksõnad: Abhaasia, islam, sekulaarsus, sünkretism, õigeusk

Sissejuhatus

Abhaasia riigilipu (kinnitatud Abhaasia Ülemnõukogu poolt 23. juulil 1992) graafika sarnaneb paljus USA, Libeeria, Malaisia või mõne muu riigi lipule: ristkülik vardapoolses ülemises nurgas, ülejäänud lipu pinda katavad kaht värvi triibud. Kui USA, Libeeria ja Malaisia lippudel vahelduvad punased triibud valgetega, siis Abhaasia lipul rohelised valgetega – rohelised tähistavad islamit, valged kristlust. Triipude vaheldumine sümboliseerib kahe religiooni sajanditepikkust rahumeelset koeksisteerimist. Rahu sümboliseerib ka avatud peopesa punasel ristkülikul. Tegelikult on sajandite jooksul Abhaasias religiooni pinnal ja religioossetel ajenditel toimunud nii mõndagi, kuid tänapäeval eksisteerivad kaks religiooni rahumeelselt teineteise kõrval. Kuna religioonide sõbralik koeksisteerimine on suuresti tänase globaalse maailma väljakutse, on Abhaasiat esitatud hea orientiiri ja eeskujuna muule maailmale – ka nii on võimalik elada. Abhaasia kui unikaalne näide islami ja kristluse rahumeelsest üksteise kõrval eksisteerimisest esineb mitmete teemat käsitlenud abhaasi

autorite (Ešba 2012: 8; Gumba 2011: 325; Atšugba 2011b: 220) tekstides. Kohati on teesi kasutanud ka vene autorid (Šamba & Neprošin 2004: 16).

Lisaks kahele maailmareligioonile on tänaseni Abhaasias suhteliselt elujõuline ka kohalik loodususk, omakeelse nimetusega *ансуа нцвахацара* ehk abhaasi usk,² milles esinevad nii jumalate hierarhia, arvukad haldjad kui ka animatistlikud väekujutelmad. Abhaasi usk on üle elanud kristluse varasema ja islami hilisema tulemise. Kolme religiooni üksteise kõrval eksisteerimine on ajendanud mõningaid abhaasi autoreid rääkima abhaaside sünkretistlikust maailmapildist (nt Kvitsinija 2012: 185–187; Broido 2010: 64; Basarija 2003: 62).

Käesolevat artiklit ajendas kirjutama ühelt poolt huvi Abhaasia religioosse situatsiooni vastu, teisalt intriigina ka üldisem küsimus sünkretismi olemusest ja mõiste kasutusvõimalustest. Kas ja millisel määral peegeldab *sünkretism* mõistena adekvaatselt Abhaasia religioosset olukorda? Küsimusele vastamiseks on põhjust süüvida Abhaasia religioonilukku selle ajaloolises arengus ja sotsiaalspoliitilises kontekstis, vaadelda võimalikke sünkretismi, aga ka sekulaarsuse ilminguid, nende omavahelist vahekorda ja funktsionaalseid seoseid.

Sünkretism

Religioosne sünkretism on kultuuriprotsess, mida võib mõista osana laiemast kultuuridifusiooni protsessist. Kuigi sünkretism võib tähendada kultuurijoonte kooseksisteerimist avaramas tähenduses, kasutatakse mõistet enamasti siiski seoses religiooniga (Braukämper 1992: 194).

Nähtust on käsitlenud nii religiooniloolased kui kultuuriantropoloogid. On näidatud, et sünkretism ilmneb kultuuri või tema elementide kandumisel ühelt etniliselt grupilt või kultuuriväljalt teisele etnilisele grupile või kultuuriväljale. Mõiste tuleneb kreeka verbist “synkerannumi” (kokku segama) ning ajalooliselt on sellega tähistatud religioosset korratust, piibli teoloogid on sellega iseloomustanud kreeka-rooma paganlust vastukaaluks kristluse normatiivsusele, protestandi teoloogid on sellega tähistanud roomakatoliikluse eemaldumist oma ajaloolistest lätetest. Seega religioosne segadus “isade usu” vastu (Martin 2014: 287). Kokkuleplust ja sünkretistlikke võõrmõjusid on kiriku ajaloos nähtud pigem hereesiana, mis puhast usku rikub ja usklikke eksitab. Reformatsiooni ajal vaieldi, kui kaugele võib minna usuliste eriarvamuste aktsepteerimisel. Kui luteri teoloog Georg Calixtus (1586–1656) toetas eri protestantlike suundade ühinemist ja lõpuks taasühinemist katoliku kirikuga, siis tõrjusid tema visiooni oikumeenilisest kristlusest nii ortodokssed luterlased kui ka katoliku kiriku ladvik. Oponentide meelest ohustas Calixtuse propageeritud taasühinemine kirikut eri õpetuste hereetilise segadikuga. 17. sajandi jooksul peetud

sellesisulised debadid said tuntuks kui “sünkretistlikud vaidlused”. Negatiivne tähendusvarjund religioossele segule oli ootuspärane, eriti katoliku kiriku poolt, kes pidas end oma dogmade ja õpetuse usulise puhtuse järelvaatajaks terves maailmas. Kui eurooplaste ülemerekolooniates tegutsenud kiriku ametikandjad hakkasid misjoni kontrolli alt väljuma ja teatud aspekte põliselanike religioonidest aktsepteerima, selle asemel et vahendada kristluse euroopalikku vormi, sai “sünkretismist” märksõna selliste kuritarvituste tähistamiseks (Stewart 1999: 46).

Mõistetena saab seega rääkida sünkretismist kui võõraste religioossete elementide omaksvõtust ja antisünkretismist kui kiriku püüdest sünkretismi vältida ja kaitsta puhta religiooni piire – kuigi iroonilisel kombel on just kristlik misjon kaasa aidanud sünkretistlike nähtuste esiletõusule. Mitmed autorid on õigusega rõhutanud, et sünkretismi tuleb käsitleda tema spetsiifilises ajaloolises, kultuurilises ja poliitilises kontekstis. John A. North (1984: 317) kirjutab, et religioosne sünkretism on erinevate traditsioonide elementide ilmumine poliitilise või kultuurilise domineerimise või allumise tingimustes. Nii et religioosse segunemiseni viivad mitte üksnes kultuuridevahelised kontaktid, vaid ka ebavõrdsed poliitilised või kultuurilised suhted. Michael Pye mõonab, et elemendid, mis on kaasatud sünkretistlikku religioossesse situatsiooni, ei pea olema kõik tingimata religioosset päritolu, vaid võivad hõlmata poliitilisi, filosoofilisi jm sekulaarseid elemente (Pye 2014: 57).

Poliitilise võimu mõjust sünkretismi kujunemisel võib tuua läbi ajaloo hulgaliselt näiteid – sellest, kuidas impeeriumide territooriumidel elavad rahvad annavad oma kohalikele vaimolenditele impeeriumi jumaluste nimesid jne. James Huntley Graysoni meelest on sünkretismil vähemalt kaks vormi, mis võivad ilmneda mõne maailmausundi ja kohaliku usundi kokkupuutel. Esimese variandi, nn madala sünkretismi määra puhul lisab misjonireligioon kohalikku religiooni väliseid vorme ja pinnapealseid jooni, kohaliku religiooni tuumväärtused jäävad aga uues religiooni vormis püsima. Teise variandi, nn kõrge sünkretismi määra korral, saavad misjonireligiooni tuumväärtused uues religioonis keskseks, samas kui kohalik usund pakub teatavaid teisejärgulisi detaile. James Huntley Grayson leiab, et sünkretistlik pööre on toimunud siis, kui “vanasse” religiooni võetakse üle “uue” religiooni tuumväärtused. Kui aga vahetuvad vaid religiooni välised jooned, kuid väärtused jäävad samaks, võib öelda, et sünkretismi protsess on pinnapealne. Tavaliselt mõistetakse religioosse sünkretismi all just väliste joonte muutumist mõne misjonireligiooni mõjul. Ise toob James Huntley Grayson taolisi näiteid korea põlisusundi kohanemisprotsessist budismiga (Grayson 1992: 202–205).

Siinkirjutaja meelest varieerub religioonide “valmisolek” uuendusteks sõltuvalt religiooni vormist. Nn raamatureligioonide nagu kristluse või islami

peavooludes on nende väärtused fikseeritud pühakirjas – just pühakirja sakraalne fikseeritus annab pühakirjale toetuvatele usudogmadele autoriteedi. Kui kohati on väidetud, et sünkretism on omane mitte-kristlikele religioonidele (vt Leopold & Jensen 2014a: 379), siis üheks põhjuseks on nende religioonide kirjaliku fikseerituse puudumine. Kristluse agenda on olnud läbi ajaloo valdavalt puristlik ja antisünkretistlik, mis raamatureligiooni seisukohalt on ka mõisteta: kõrvalekaldeid piibli õpetusest tõlgendatakse hereesiana, sest just piibel sõnastab kristluse tuumväärtused. Kui õpetust toetab poliitiline võim, võib olla tulemuseks teiseusuliste tagakiusamine, mille kohta pakub Euroopa ajalugu hulgaliselt näiteid nii kontinendi-siseselt kui ka seoses koloniaalvalitustega, mille maiseid ambitsioone õigustati suuresti just kristianiseerimise vajadusega. Abhaasias, nagu järgnevalt näeme, on religioosse purismi agendaga põhjendatud maa põliselanike pagendamist (kuigi tegelikud eesmärgid olid mittereligioossed). Samas võivad poliitilised agendad ohutada purismi asemel hoopis sünkretismi – Abhaasiast leiab ka selle kohta näiteid. Samas leian, et religioonide pikaajalisest kõrvuti eksisteerimisest ei tarvitse tingimata tuleneda sünkretistlikke tendentse, post-kristlikke või post-islamlikke arenguid. Religioonil on tugev identifitseeriv funktsioon, ta loob kuuluvust ka juhul, kui religiooni kandjad teadvustavad peamiselt vaid religiooni tuumväärtusi. End mõne religiooni kaudu identifitseerivad inimesed ei pea olema tingimata peensusteni kursis religiooni dogmaatiliste nüanssidega. Kaukaasia pakub selle kinnituseks näiteid mitmelt poolt, sh Abhaasiast.

Religioosne pluralism võib sõltuvalt poliitilisest agendast asenduda purismiga, sünkretism antisünkretismiga. Juba aset leidnud sünteesiprotsessid võivad võtta vastupidise suuna. Bosnias olid moslemid millalgi õigeusklike head naabrid ja kaas-jugoslaavlased, siis aga said vaenlasteks. Mõne vaate kohaselt olid Bosnia moslemid “tegelikult” serblased või horvaadid, keda sunniviisiliselt islamiseeriti Ottomanide võimu ajal ja keda oli nüüd vaja dehübridiseerida ning pöörata tagasi varasemasse etnilisse sängi (Stewart 1999: 54). Abhaasia ajaloos on poliitilised agendad pööranud religioone kord üksteise vastu, kord ohutanud sümbioosi, kord toonud esile ühe või teise religiooni identifitseeriva rolli. Esimese näitena esitan sündmuse lähiajaloost, mis toob esile Abhaasia esitamise islamimaana grusiinide poolt ja selle kuvandi kummutamiskatsed abhaaside poolt. Selleks on Gruusia-Abhaasia sõda.

Kas Gruusia-Abhaasia sõda oli ususõda?

Kui aastatel 1992–1993 toimus Gruusia-Abhaasia sõda, kus Gruusia tungis Abhaasiasse sealseid separatistlikke meeleolusid maha suruma, siis esitas Gruusia propagandamasin seda kohati ususõjana: grusiinid-kristlased seisis sõjas vastamisi abhaaside-moslemitega või koguni islamifundamentalismiga (Broido 2010: 66; Avidzba 2008: 148). Tegelikult peab suurem osa abhaase tänapäeval end kristlasteks (60% rahvastikust).

Äraspidistest ettekujutustest Abhaasia religioosse situatsiooni kohta annab tunnistust näiteks see, kuidas juba enne sõda suvel 1992 saabus Gruusiasse ja ka Abhaasiasse CSCE (hilisem OSCE) diplomaatiline missioon. Diplomaadid kohtusid Abhaasia Ülemnõukogu liikmete, poliitiliste organisatsioonide ja rahvusgruppide esindajatega. Pärast paaritunnist viibimist Abhaasias pöörduti tagasi Tbilisisse. Kui ilmus nende ametlik raport, olid abhaasid šokeeritud. Euroopa diplomaadid väitsid nimelt, et suurem osa abhaasidest järgib islamit. See müüt rändas veel kaua ühest ettekandest teise ja muidugi ka ajakirjandusse. Sügisel 1992, kui sõda oli juba alanud, esines Gruusia president Eduard Ševardnadze ÜRO peaassambleel kõnega, rääkides fundamentalismi ohust, mis ähvardab maid Tadžikastinist idas kuni Bosniani läänes, viidates ka sellele, et sõja Abhaasias kutsusid esile just need jõud (Akaba 2000: 18).

Selline grusiinidepoolne kuvandiloome sai toitu asjaolust, et sõjas osales abhaaside poolel tõesti mitu tuhat vabatahtlikku võitlejat Põhja-Kaukaasiast – tšetšeenid, inguššid, kabardiinid, tšerkessid jt. Kuid abhaaside poolel võitles ka õigeusklikke ja katoliiklasi, samuti luterlasi, sh kohalikke eestlasi. Nii ei ole mingit põhjust pidada seda sõda ususõjaks.

Sellise vastanduse juured on tegelikult kaugemal minevikus. Kogu viimase aastatuhande on Kaukaasia kristlased pidanud seisma vastu islamimaade Türgi ja Iraani hegemooniataotlustele ja pikemat või lühemat aega taluma nende valitsemist koos kõige selle juurde kuuluvaga. Seetõttu on grusiinid tajunud end selles piirkonnas kristluse eelpostina moslemite vastu (Akaba 2000: 17). 1990. aastate alguses juurutati Gruusias nn “gruusia militaarse kristluse” ideed, mida eelkõige seostatakse tollase esoteerikust ja antroposoofist presidendi Zviad Gamsahurdiaga. Tema oli ka see, kes rakendas Gruusia kaitsepühaku, lohega võitleva Püha Jüri oma ilmselgelt šovinistlike võimuambitsioonide teenistusse (Manutscharjan 2009: 72).

Gruusia-Abhaasia sõda lõppes, abhaasid vabanesid grusiinide ülemvõimu alt, kuid nimetatud käibearvamus ei kadunud. 1990. aastatel juhtus ikka ja jälle, et kui Lääne diplomaadid sõitsid Abhaasiasse läbi Gruusia, oli neid juba informeeritud Abhaasiast kui moslemimaast. Abhaasias pidid diplomaadid imestusega nentima, et seal peetakse jõule ja ülestõusmispühi. Kedagi USA

diplomaati oli Gruusias hoiatatud, et tal tuleb hakata uut aastat vastu võtma moslemite keskel (Akaba 2000: 17).

Veel üks põhjus, miks Gruusia propaganda üritab abhaase seostada moslemitega, võib olla selles, et viimasel veerandsajandil ja eriti viimasel tosinal aastal Läänele lähenedes on Gruusia sageli väljendanud rahutust islami fundamentalismi pärast Kaukaasias. Ühise vastase otsimine seega, mis seletub Gruusia NATO-sse pürgimisega. Peab arvestama ka sellega, et Gruusias on mitmeid suuri moslemikogukondi (kistid ehk kistiinid, aserid, adžaarid, avaarid) (Lakoba 2001: 107). Sellel taustal, aga ka maailmas üha süveneva islamihirmu foonil võib Abhaasia-Gruusia sõjale tagasi vaadates selle nn moslemi faktor hakata paistma tegelikkusest suurem.

Abhaasia kui islamimaa kuvand on visa kaduma. Ikka ilmub teoseid, milles Abhaasiat nimetatakse moslemimaaks või "peamiselt moslemimaaks" (nt Smele 2015: 145). Seetõttu pole kadunud ka ettekujutus Gruusia-Abhaasia sõjast kui ususõjast. Õnneks on ka tähelepanelikumaid autoreid, kes selle eksiarvamuse eest hoiatavad. Meil on näiteks Mart Helme kriitiliselt suhtunud seisukohta, mis püüab abhaaside ja grusiinide vahelised vastuolud viia religioossele pinnale (Helme 2008: 24).

Abhaasi autor Natella Akaba leiab, et stereotüüp abhaasidest kui moslemitest taandub tegelikult kujutlusele abhaasidest kui mitte-grusiinidest (Akaba 2000: 17). Selle viimasega, abhaaside ja grusiinide etniliste piiride rõhutamisega, abhaasi autorid muidugi nõustuvad ja rõhutavad nende kahe rahva erijooni oma teostes innukalt. Abhaaside etnogeneesi teema on tugevalt esil ka näiteks Abhaasias kasutatavates kooliõpikutes, mis ühelt poolt rõhutavad abhaaside põlisust oma kodumaal ning teiseks abhaaside ja grusiinide etnogeneetilist erinevust (nt Bgažba & Lakoba 2016).

Kui grusia autorid üritavad toonase sõja puhul rõhutada usufaktorit ja toovad selles seoses esile abhaaside ja põhjakaukaaslaste religioosseid seoseid, siis abhaasi autorite käsitluses ei taheta Põhja-Kaukaasia mägirahvaste abis näha mitte usulise, vaid eelkõige keelelis-kultuurilise ühtsuse ja sellest tuleneva solidaarsuse väljendust. Abhaasi humanitaarteadlased peavad keelt peamiseks etniliseks markeriks, millega argumenteeritakse abhaaside ja grusiinide erinevust. Samal ajal, selgitusega, et keel on iga rahva vaimse elu alus, põhjendatakse sidet Põhja-Kaukaasia sugulasrahvastega (Šamba & Neprošin 2004: 9). Abhaasia-Gruusia sõda näidatakse isamaasõjana, kus hõimurahvaste abiga vabastati kodumaa agressorist.

Kristluse ajaloost Abhaasias

Kuivõrd tees Gruusia-Abhaasia sõjast kui ususõjast on antisünkretistlik, selgelt on esil eraldusjoon kristluse ja islami vahel, on ka selle teesi vastased olnud sunnitud kasutama sama malli: Abhaasiat näidatakse “põlise” kristliku maana, kus islam on hiline ja võrdlemisi pealiskaudne uustulnuk. Kui Gruusia on end esitlenud kristluse eelpostina Kaukaasias ja vastandanud usu alusel teiste seas ka abhaasidele, panevad abhaasi autorid oma töödes suurt rõhku Abhaasia kristliku tausta väljatoomisele. Rõhutatakse maa pikaajalisi kristlikke traditsioone ja kristluse jõudmist tänapäeva Abhaasia alale juba 1. sajandi keskpaiku pKr – maaletoojaks on legendide kohaselt Jeesuse jünger Siimon Kananaios (Mt 10: 4) isiklikult. Näidatakse, kuidas 3. sajandil sai Pitiuntist (tänapäeva Pitsunda) Rooma impeeriumi kristlaste väljasaatmise koht, seda, kuidas 3.–4. sajandil kujunes Pitiuntis üks vanemaid Kaukaasia kristlikke kogukondi.³ Rõhutatakse, et 325. aastal võttis Pitiunti piiskop osa kirikuloos kuulsast Nikaia kirikukogust, seda, et 6.–7. sajandil sai kristlus peaaegu kogu Abhaasia territooriumil ametlikuks usuks (Lakoba 2004: 9; Broido 2010: 63; Atšugba 2011a: 16–19).

See oli aga aeg, mil Abhaasia kuulus Bütsantsi mõjusfääri. Nagu tavaks, ehitati kristlikud pühamud senistesse loodususu pühapaikadesse. Näiteks rajas Bütsantsi keiser Justinianus 6. sajandil ühte abasgide⁴ pühapaika Jumalaemale pühendatud kiriku. Tänapäeval üks tuntumaid, Ilori kirik rajati samuti endisele pühapaigale. Arvatakse, et Iloris asus abhaaside hõimujumala Elõr-Nõha pühapaik. Elõr-Nõha auks on seal ohverdusi läbi viidud ka hiljem. Väidetakse, et jutlusi neofüütidele peeti 6. sajandil ka abhaasi keeles (Tsakvetadze 2009: 66). Nimetatud Justinianus laskis Abhaasiast tuua lapsi Konstantinopolisse neile rajatud kooli haridust omandama. Ilmselt oli tegemist vaimuliku õppeasutusega, et valmistada Abhaasiale ette vaimulikke ja Bütsantsi poliitika elluviijaid (Kaslandzija 2012: 74).

8. sajandi lõpul tekkis mitme kohaliku vürstiriigi ühendamisel Abhaasia kuningriik, mille esimene valitseja Leon II kuulutas end 787. aastal Bütsantsist sõltumatuks. On vaieldud, kas Abhaasia õigeuskirik iseseisvus kohe pärast seda või jätkas veel mõned aastakümned Konstantinoopoli patriarhaadi alluvuses. Tuuakse esile 9. sajandi algusest pärit allikas *Notitiae episcopatum*, mis nimetab Abasgi autokefaalse kiriku juhina Sebastopoli (Suhhumi tollane nimetus) peapiiskoppi. Teemat käsitlenud autorid peavad oluliseks rõhutada, et allikatest järeldub Abhaasia katoolikose (kirikupea) sõltumatus Mtsheta katoolikosest ehk tänapäeva mõistes Gruusia õigeuskikiriku peast. Rõhutatakse, et pigem oli esimene teisest tollal olulisem (Kaslandzija 2012: 75, 85).

Kahtlemata tuleb selliste rõhuasetuste korral meeles pidada Abhaasia ja Gruusia kirikute tänast konfliktset vahekorda, millest tuleb juttu allpool.

Vähe sellest, et Abhaasiat esitatakse Abhaasia ajalookirjutuses põlise kristliku maana, rõhutatakse ka asjaolu, et tänu oma poliitilisele ja geograafilisele asendile mängis Abhaasia olulist rolli Põhja-Kaukaasia rahvaste ristiusutamisel. Näiteks pööratud alaaniid⁵ kristlusse abhaasi vürstide initsiatiivil. Samas võtmes rõhutatakse Nestori kroonikale tuginedes, et Kiievi Sofia kiriku ehitamisel osalesid ka abhaasid (Basarija 2003: 14). Selliseid fakte toovad abhaasi ajaloolased välja kindlasti osalt ka vastusena gruusia autorite väidetele, mille kohaselt olid kristluse levitajateks piirkonnas grusiinid ja et abhaasidel polnud sellega midagi pistmist (nt Totadze 1994: 23).

Kui 13. sajandi lõpust kuni 15. sajandini leidis Abhaasia rannikule aset Genua kolonisatsioon ja rannikule asutati genualaste kaubandusfaktooriaid, tegutsesid abhaaside seas ka katoliku misjonärid. Suhhumis (Sebastopolis või ka San Sebastianis) asus katoliku surnuaed. Katoliku misjonil suuremaid tulemusi siiski ei olnud, mida põhjendatakse sellega, et õigeusk oli selleks ajaks juba tugevasti juurdunud (Tsakvetadze 2009: 166). Oma osa oli kindlasti ka genualaste kolonisatsiooni lühiaegsusel ja tõigal, et suurem osa maast kuulus endiselt Bütsantsile.

Igatahes rõhutavad teemat käsitlenud Abhaasia autorid õigeusu põlisust Abhaasias ja sõltumatust Gruusia õigeusukirikust. Oluline on see grusiinide väidete taustal, mis ühelt poolt seovad Abhaasia õigeusukirikut Gruusia omaga, teiselt poolt aga on esitanud abhaase islami rahvana.

Islami ajaloost Abhaasias

Abhaasidest kui moslemitest saab kindlasti rääkida seoses varase abhaasi diasporaaga. Keskaegses Lähis-Idas moodustasid orisõduritest mehitatud kaaliifi kaardiväe, keda tuntakse mamelukkide nime all, peamiselt Kaukaasiast ostetud noormehed. 1250. aastal haarasid nad võimu Süürias ja Egiptuses, kus valitsesid aastani 1517. Nende sultanid olid kas tšerkessi või abhaasi päritolu, ja muidugi olid nad võtnud vastu ka islami (Kaslandzija 2012: 85). Ka pärast mameluki dünastiate hääbumist jäid kaukaaslased Lähis-Idas mängima olulist rolli. Peeter Esimese võitluskaaslane Dmitri Kantemir kirjutab, et Egiptuses hinnatakse väejuhtidena kõige rohkem tšerkesse ja abhaase (Bartsõts 2012: 94). 1757. aastal sai Egiptuses *šeik al balad*'iks, st tähtsaimaks võimukandjaks, mees nimega Ali-bei, kes oli sündinud 1728. aastal Abhaasias õigeusu vaimuliku peres. Noorukieas olid orjakaupmehed ta röövinud ja müünud Egiptusse. Seal sai ta hea hariduse ja võttis vastu islami. Samas on märgitud, et kui ta juba

võimul oli, mängisid tema kaaskonnas olulist rolli kristlastest nõunikud, eriti veneetslane Carlo Rosetti ja terve rida Süüria kristlasi. Levisid kuuldused, et Ali-bei Ukrainast pärit abikaasa, kuigi islamisse pöördunud, jäi salaja edasi kristlaseks (Kadõrbajev 2014: 48).

Abhaasia enda islamiseerimine ei alanud aga enne 15. sajandit. Kui 1453. aastal vallutasid türklased Konstantinoopoli, olid sellega Bütsantsi impeeriumi päevad loetud. Selle valdused läksid üle türklastele, nii ka Abhaasia. Ühes poliitilise võimu vahetumisega algas 15. sajandil ka islami järkjärguline sissetung. Kuigi moslemi valitsejatel ei olnud tavaks kristlust keelustada, tehti islamisse astujaile mitmesuguseid soodustusi ja see avaldas pikapeale oma mõju. Islamit levitasid Abhaasias peamiselt Põhja-Kaukaasia moslemid, kuid see ei tõrjunud kunagi kristlust ja kohalikku abhaasi usku lõpuni välja. Tugevamini kinnitas islam kanda mägi-asulates. Sinna ehitati palvetamiseks väikesed puust mošeed, oma isiklikud mošeed olid ka osadel feodaalidel (Tsakvetadze 2009: 87–88).

Abhaasia islamiseerimise puhul 15.–16. sajandil rõhutavad abhaasi autorid, et uus usk puudutas esialgu peamiselt abhaasi ülikkonda ja oli kantud poliitilistest kaalutlustest. Toonitatakse, et islam ei surunud päriselt välja kristlikke ja animistlikke arusaamu ega kombeid, mis kokkuvõttes andis aluse ainulaadsele sünkretistlikule maailmapildile (Broido 2010: 64; Basarija 2003: 62).

Osalt on see kooskõlas usulise situatsiooniga teiste (Põhja-)Kaukaasia väike-rahvaste juures tol perioodil toimunuga. Ameerika ajaloolane Charles King kirjutab, et usuline kuuluvus on olnud Põhja-Kaukaasias võrdlemisi formaalne: nii islami kui ka kristluse järgijad on tarvitanud alkoholi, nad olid religioossetest võimudest kaugel ja sünkretistlikud (King 2012: 73). Ottomanide ja pärslaste misjon küll toimus, kuid tooni andsid pigem islami pealiinist kõrvalekalduvad sufi vennaskonnad. Islam oli detsentraliseeritud ja erines oluliselt mošeede ja mulladega linlikust islamist. See lõi eelduse põlisusundiliste rituaalide ja põhimõtete säilimisele. Rahvas oli valdavalt kirjaoskamatu ja nagu on kirjutatud, praktiseerisid Põhja-Kaukaasia mägilased eklektilist segu kristlikest, moslemi, juudi ja paganlikest rituaalidest. Erandi moodustas vaid Dagestan, kus alates 17. sajandist oli arabi-keelse islami kirjanduse traditsioon (Jersild 2000: 519–520, 522).

Eelnevalt tutvustatud James Huntley Graysoni sünkretismi tüpoloogias esindab Põhja-Kaukaasia ja sellega kultuuriliselt sarnase Abhaasia tollane religioosne situatsioon selle esimest varianti, madala sünkretismi määra, mille puhul võtab kohalik religioon misjonireligioonilt üle väliseid vorme ja pinnapealseid jooni, kohaliku religiooni tuumväärtused jäävad aga uues religioonivormis püsima. Põlisusundilises keskkonnas kujunenud kohalikud tavaõiguslikud eetikanoormid on lisaks abhaasidele püsinud ka tšetšeenidel, inguššidel, kabardidel ja teistel sealsetel rahvastel läbi sajandite.

Venelaste tulek ja uus kristianiseerimine

18. sajandi lõpul laiendas Venemaa tunduvalt oma piire lõuna poole. 1783. aastal vallutati Türgi sõltuvuses olnud Krimmi khaaniriik. Tungiti ka Põhja-Kaukaasiasse, mis samuti kuulus Türgi mõjualasse. Imperialistlikku ekspansiooni õigustati muuseas ka religioossete argumentidega. Nii näiteks ohustasid venelaste arvates Põhja-Kaukaasia väikerahvaid Ottomani ja pärsia misjon, mis ähvardas neid ära löigata Bütsantsi ja kristlikust minevikust (Jersild 2000: 519). Venemaa, mis pidas end Bütsantsi järglaseks (nn Kolmas Rooma), õigustas sissetungi vajadusega päästa selles regioonis kristlus. Peab tähelepanu juhtima ka sellele, et Kaukaasia puhul ei saa usulise kuuluvuse põhjal teha järeldusi tollaste poliitiliste eelistuste kohta. Moslemid ei olnud alati venelaste vastu ja kristlased poolt. Kaukaasias oli moslemeid, kes liideti suhteliselt kerge vaevaga (põhjapoolsete tasandike kabardid, edelaosa moslemitest karjakasvatajad), ja kristlasi, kes panid südilt vastu (mõned Abhaasia vürstisuguvõsad, Lääne-Gruusia imereedid). Charles King teeb sellega seoses üldistuse, et Kaukaasias pole olnud ühtset islamit ega ühtset islamivastupanu vene võimule (King 2012: 80–83). Ometi kallutas pikk ja verine Kaukaasia sõda ning imaam Šamili juhitud vastupanuliikumine 19. sajandil abhaase tugevamini islami poole. Vene tsaarivõim kuulutas Kaukaasia sõja piduliku paraadiga Krasnaja Poljanas (hiljem eesti asunike poolt tuntud Punase Lagedana) lõppenuks küll 1864. aastal, kuid vastupanu jätkus eriti just Abhaasias ka järgmistel aastatel. Tsaarivõimu allergia moslemite suhtes sünnitas ridamisi piiranguid Abhaasia moslemitele: neil keelati abielluda kristlastega, panna lastele moslemi nimesid, matta lahkunuid moslemi kombel, keelati mullade tegevus ja suleti mošeed. Islamiusulisi lapsi ei võetud kooli, moslemitel keelati teatud elualadel tegutsemine ja relvakandmine (Tsakvetadze 2009: 89). Mitme lainena küüditati abhaase nende põlistelt asualadelt Türgisse. Täpset arvu on täna võimatu öelda,⁶ kuid erinevail hinnanguil lahkus 1860.–1870. aastatel Türgisse 120 000 – 200 000 abhaasi (Geldenhuys 2009: 70). Ühtekokku deporteerisid tsaarivõimud pool kuni kolm neljandikku abhaasidest nende ajalooliselt kodumaalt. *Mahadžirid* (pagulased) – see on mõiste, mis Abhaasias on laetud samasuguse pingega nagu Eestis *küüditatud* või *sõjapõgenikud*. Küüditamiste (*mahadžirun*) üks eesmärk oli tsaaririigi piirialade puhastamine “vaenulikust elemendist” (Khorava 2011: 346), st moslemitest.⁷ Kirjanduses kohtab väiteid, et küüditamised ei puudutanud üldiselt kristlastest abhaase (Khorava 2011: 347). See väide on eksitav – on teada juhtumeid, kus Türgisse küüditatud kristlastest abhaasid kannatasid Türgis usulise rõhumise all, üritasid oma kodumaale tagasi pöörduda, kuid saadeti sadamateist Türgisse tagasi (Argun 2014: 77; Gadnani & Džakeli 2006:

109). See fakt näitab, et *mahadžirun* ei toimunud üksnes religioossetel alustel, kuigi tsaarivõim seda niimoodi esitas.

Pärast mahadžiride maalt väljaajamist oli tsaarivõim kindel, et kohalikud õnnestub “tsiviliseerida” ja levitada nende seas ristiusku. Õnnestuski, sest rahvas oli seatud küsimuse ette – olla või mitte olla. Ristiusku pöördumist soodustas ka asjaolu, et maal olid säilinud kirikud – Abhaasia oli olnud ju sajandeid kristlik maa. Ka lootsid abhaasid, et ristiusku pöördumine aitab neil tõusta tsaarivõimude silmis paremasse valgusse ja neil õnnestub säilitada oma maavaldused. Ainuüksi 1877. aastal astus õigeusku 21 336 abhaasi, peaaegu igal aastal küündis vastristitute arv 8000-ni (Kvitsinija 2012: 186).

Kuid selline ristiusustamine oli suuresti formaalne. Veel 1860. aastateks ei olnud ühegi sealse mägilasrahva keelde tõlgitud evangeeliume, kogu piiblist rääkimata. Sellest poleks ka palju kasu olnud, sest mägilased olid valdavalt kirjaoskamatud. Varasem sünkretistlik maailmapilt püsis jätkuvalt. Näite-na lihtrahva sünkretistliku suhtumise kohta võib tuua juhtumi septembrist 1868, mil Abhaasias Pitsundas kavandas kohalike elanike ristimist misjonär Gona Geromonahh. Ta informeeris ametnikke Tiflisis, et küla oli ristimiseks ette valmistatud, siis aga teatasid kohalikud talle, et ta “annaks neile teada, millal on aeg, ja siis nad toovad tseremoonia jaoks kana ja veini” (Jersild 2000: 520–521). Abhaasi usu rituaalide läbiviimine eeldab kindlasti ka loomohvrit ja ühist rituaalsöömingut koos veinijoomisega (Tsakvetadze 2009: 58).

Ristiusustamine abhaase ei päästnud. Abhaasiasse alles jäänud abhaasidel keelati elada rannikupiirkonnas ning lähemal kui 20 versta pealinnast Suhhumist. Küüditamiste ja ümberasustamisega seostus riigi soov asustada vabanenud maadele riigitruid ja “tsiviliseeritud” kodanikke muudest provintsidest – see kõik näitab, kui silmakirjalik oli Vene võimude imperialistliku ekspansiooni õigustamine kristianiseerimise vajadusega. Eelisõigust maad saada pakuti õigeusklikele vene talupoegadele. Ka nn kloostrikolonisatsioon pidi aitama nii maad venestada kui ka ristiusustada – 1872. aastal asutati Pitsundasse vene klooster. 1874. aastal rajati Uus-Athose Siimon Kananaiose klooster Psirtschasse, Suhhumist umbes 50 km mööda rannikut põhja poole – paika, kus pärimuse järgi umbes aastal 55 oli Siimon Kananaios märtrina risti löödud ja maetud ning kuhu tema mälestuseks oli 4. sajandil ehitatud väike puust kirik, 7.–8. sajandil kivist kirik. Uus-Athose klooster oli Athose Püha Pantheleimoni vene kloostri filiaal. Hiljem rajati veel mitu kloostrit – näiteks Dranda klooster Kodori jõe ääres 1885. aastal. Kõikidele neile jagati ka maavaldusi (Dzidzarija 1975: 434; Gelenava 2011: 254; Tsakvetadze 2009: 65; Akhaladze 2016: 71).



Fotod 1–2. Uus-Athose kloostri Psirtschas. Aivar Jürgensoni fotod 2013.

Niisiis Abhaasia religioosse maastiku arengud, mida mitmed autorid on nimetanud sünkretistlikeks, said 19. sajandi teisel poolel n-ö tagasikäigu. Vene võimude koloniaalne ekspansioon, mille ideoloogiliseks mootoriks ja tegelike ambitsioonide kattevarjuks oli kristluse “tagasitoomine” Abhaasiasse, asus juba aset leidnud sünkretistlike protsesside tagasipööramisele, n-ö antisünkretistlikule pealetungile. Kristluse purism vastandus eelkõige islamile – nagu on sedastatud Vene imperiaalse religioonipoliitika kohta üldistavalt, ei pidanud see šamanismi, paganlust, animismi jt religioosseid praktikad riigi ääremaadel impeeriumile nii ohtlikeks kui islamit (Jersild 2000: 527). Seega tõrjuti välja islam, pagendati moslemid ja järgnenud kolonisatsiooni käigus muudeti drastiliselt ka Abhaasia demograafilist olukorda.

Abhaasia usuelu nõukogude ajal ja pärast seda

Arenguid Abhaasia religioosel maastikul pärast 1917. aasta oktoobripööret saab käsitleda ateistliku sekulariseerimise võtmes. Kui seni tähendas mõne religiooni (antud juhul islami) survestamine teise religiooni (antud juhul õigeusu) dominantsed diktaati, siis enamlased kuulutasid kõik religioonid ühtviisi kahjulikuks ja võõrandumise ühest, teisest, kolmandast jne religioonist samaväärselt kasulikuks. Dekreediga 23. jaanuarist 1918 võõrandasid bolševikud kirikute vara ja keelasid usuõpetuse kõikides avalikes ja erakoolides. Vanem põlvkond pidi oma “religioossete eelarvamustega” välja surema ja andma teed ateistlikule noorsoole. Vaimulikud lahterdati “kõikide konfessioonide usukultuste teenritena” mittetöötava elemendi hulka, neilt võeti ära valimisõigus, samas maksustati nad kõrgeima maksumääraga, mida suudeti tasuda vaid koguduseliikmete abil. Abhaasiasse jõudis nõukogude võim 1921. aasta kevadel ja hakkas hoogsalt uut korda ehitama ka seal. Usuühenduste tegevust reguleeriv seadus 8. aprillist 1929 nägi ette tervet rida karistusi. Toimingud, mida riik pidas endale ohtlikuks, võisid kaasa tuua vangistuse või sunnitöö: rahvuslik või religioosne agitatsioon, lastele ja alaealistele usuõpetuse jagamine, kontrrevolutsiooniline ja valitsusvastane propaganda, kirikuvara varjamine jne. 1928. aasta jõulude eel leidis aset jõuludevastane kampaania, mis järgnevatel aastatel võttis üha äärmuslikumaid vorme. Usuvastane surve muutus tugevaks ka koolis. Lapsed ja noored ei pidanud üksnes omandama marksistlikku maailmavaadet, vaid ka innukust võitluses usu vastu väljaspool kooli, sh kodus. Koolidesse saadetud inspektorid pidid lastele ootamatuid küsimusi esitades välja selgitama, kui palju neid kodus usuliselt mõjutatakse ja kasvatatakse (Roemmich 1978: 34, 35, 41). 1930. aastate teisel poolel leidsid aset vaimulike vahistamised kogu Nõukogude Liidus, sõltumata uskkonnast (Stump 1978:

117). Abhaasias olid neil aastail põlu all nii õigeusk, abhaasi usk kui ka islam, samuti peamiselt eesti ja saksa asunike poolt viljeldud luterlus ning peamiselt poolakatele toetunud katoliiklus. Kui veel 1920. aastate teisel poolel tegutsesid kohati moslemi koolid, siis hiljem need suleti. Mullade tegevus oli keelatud, kuigi salaja see siiski jätkus (Tsakvetadze 2009: 90).

1930. aastate repressioonides, mis tabasid tegelikult tervet Nõukogude Liitu, näevad abhaasi autorid kohalikke erijooni ja tõlgendavad neid grusiinistamise võtmes. 1930. aastatel represseeriti peaaegu kõik mittegrusiinidest vaimulikud ja kirikukirjanduse abhaasi keelde tõlkijad – abhaasi autorite silmis oli repressioonide üheks tulemuseks Suhhum-Abhaasia piiskopkonna grusiinistumine (Tsakvetadze 2009: 66–67).



Foto 3. Siimon Kananaiose katoliku kirik Suhhumis. Aivar Jürgensoni foto 2016.



Foto 4. Missa Suhumis katoliku kirikus. Aivar Jürgensoni foto 2016.

1980. aastate teise poole vabamates oludes jõudis Abhaasiasse mitmeid uusi usulisi liikumisi, millest aktiivseimaks osutusid jehoovatunnistajad. 1992. aastaks oli jehoovatunnistajaid Abhaasias 6000, neist Suhumis 3000. Hiljem, aastal 2005 keelustas tollane Abhaasia president Vladislav Ardzõnba jehoovatunnistajate tegevuse Abhaasias, viidates põhiseadusele, mis keelab riigis tegutseda ühiskondlikel liikumistel ja parteidel, mille tegevus ja eesmärgid ohustavad riigi julgeolekut. Jõuti jehoovatunnistajate arreteerimiseni. Õigeusu kirik tervitas keeldu, samas väljendasid paljud intelligentsi esindajad keelu suhtes kriitilist suhtumist (Tsakvetadze 2009: 146–153; Ešba 2012: 8). Samas ei ole Abhaasias jehoovatunnistajate liikumise väljajuurimist võetud kuigi järjekindlalt ja nii on nad seal poolsalaja oma tegutsemist jätkanud. nõukogude ajal arhiivina tegutsenud evangeelse luteriusu Jaani kirik, mille tegevust koordineerib Taga-Kaukaasia Tbilisis resideeruv piiskop, avati taas 2003. aastal. Koguduses on 30–40 liiget, peamiselt sakslased. Katoliku kirik, mis oli Suhumis avatud 1908. aastal ja 1937. aastal suletud, anti pärast Gruusia-Abhaasia sõda katoliiklastele tagasi. 1996. aastal avati kiriku juures

pühapäevakool. Koguduse liikmed on peamiselt armeenlased ja poolakad (Ešba 2012: 12–13). Kiriku juures toimuvad ka poola keele tunnid. Katoliiklasi on Abhaasias üle kaheksa (Tsakvetadze 2009: 114–116).

Gruusia-Abhaasia konflikt rasis Abhaasias tegutsenud kirikutest ilmselt kõige enam õigeuskirikut – siin olid suhted kõige politiseeritumad. Juba 20. sajandi algul üritas tsaarivõim eraldada Abhaasia õigeuskirikut Gruusia omast (Gamakharia 2016: 38). Keerulistel kodusõja-aastatel soovis taas osa abhaasi õigeusu vaimulikest eralduda Gruusia õigeuskirikust, kuid Gruusia okupatsioon 1918. aastal tõmbas sellele kriipsu peale. 1919. aasta oktoobris Suhhumis korraldatud kirikukogu kinnitas Suhhum-Abhaasia piiskopkonna alluvuse Gruusia katolikosele (Papaskiri 2010: 207–208). Ka nõukogude ajal oli kirik allutatud Gruusia õigeuskirikule, 1930. aastate repressioonid tähendasid ka kiriku grusiinistumist. Nõukogude Liidu lõpuaastail tegutses Abhaasias koos õigeuskirikut, kõik grusiakeelsed. Ammu olid suletud viis varem tegutsenud kloostrit (Tskavetadze 2009: 72).



Foto 5. Õigeusu katedraal Suhhumis. Aivar Jürgensoni foto 2016.



Foto 6. Jumalateenistus Suhumis õigeusu katedraalis. Aivar Jürgensoni foto 2016.

Kui 1992. aastal puhkes sõjategevus, olevat Abhaasia õigeusu metropoliit David tervitanud grusiinide sissetungi. Kui sai selgeks, et grusiinid sõja kaotavad, pagesid gruusiameelsed õigeusu vaimulikud Gruusiasse. Tänapäevani tegutseb Gruusias Suhumi-Abhaasia piiskop, kuigi ilma sisulise võimaluseta koordineerida vaimulikku tegevust Abhaasias. Teenistusi peetakse kirikus nüüd gruusia keele asemel kirikuslaavi ja abhaasi keeles (Tsakvetadze 2009: 67, 78). Abhaasi õigeusukiriku piiskopkonna ajutine nõukogu ei tunnista Gruusia kiriku ülemvõimu. Tulemuseks on, et paljudes Abhaasias asuvates õigeusukirikutes pole vaimulikke (Ešba 2012: 11). Abhaasi klerikud on otsinud nii Moskvast kui ka Konstantinoopolist toetust kiriku eraldumisele Gruusia õigeusukirikust. Kuid nii nagu Abhaasia riikliku iseseisvuse tunnustamisega, on lood ka tema õigeusukirikuga – isolatsioonist on raske väljuda.

Kuigi Abhaasia territooriumil on umbes 400 õigeusukirikut, ehitatud erinevatel aegadel alates neljandast sajandist, seisab suurem osa neist tühjana, paljud on varemetes. Suhumi-Abhaasia piiskopkonnas tegutseb tänapäeval 24 kirikut, lisaks kaks mungakloostrit: Püha Siimon Kananaiose klooster Uus-

Athoses ja Püha Johannes Kuldsuu klooster Kamanõ asulas (Tsakvetadze 2009: 73; Ešba 2012: 9). 2002. aastast tegutseb Baslata asulas Suhhumi rajoonis naisklooster mõnekümne nunnaga. 2002. aasta septembris avati Uus-Athose Piiskoplik Vaimulik seminar (Tsakvetadze 2009: 78, 83).

Õigeuskirikuga seoses tuleb rääkida ka palveränduritest-erakutest, kelle vaimsete otsingute sihtkohaks ja elupaigaks on Abhaasia olnud sajandeid. Aastatel 2001–2005 registreeriti Abhaasias 24 mägedes elavat vaimulikku erakut, peamiselt Pšu asula ja Amtkeli järve piirkonnas. Ametlikult registreeritud erakute kõrval on aga palju selliseid, kes elavad varjatult mägedes ja metsades – nendest ülevaade tegelikult puudub. Mõned erakud on varjulistes paikades elanud mitukümmend aastat, enamasti pühapaikade läheduses: Uus-Athose klooster, Kamani klooster, Iveri mägi, apostel Siimon Kananaiose koobas, kirikud Akapa, Guma jt asulates. Ka leidub hooajaliselt rändavaid munki ja erakuid, kes tulevad Venemaalt, Ukrainast, Valgevenest jm suveperioodiks (Tsakvetadze 2009: 81–83).

Kui rääkida islamist tänapäeva Abhaasias, siis on sellele räsivalt mõjunud tsaariaegsed küüditamised ja nõukogudeaegsed tagakiusamised. Suurel osal neist, kes tänapäeval end moslemiteks peavad (10–20% elanikkonnast), on islami põhimõtetest vaid pealiskaudsed teadmised. Islami ettekirjutusi rangelt ei järgita (Ešba 2012: 11; Tsakvetadze 2009: 91).

Aleksandr Krõlov märgib, et “abhaasid, kes peavad end muhameedlasteks, ei loe prohvet Muhamedi, suuremal osal ei ole mingit ettekujutust Koraanist ega tunne nad mingit huvi selle uurimise vastu. Mitte ükski meie küsitatud “abhaasi muhameedlastest” ei teadnud midagi viis korda päevas palvetamisest...” (Krõlov 2001: 65, tsit Broido 2010: 65). Anna Broido kirjutab, et kristlased on tähistanud koos moslemitega moslemi pühasid ja vastupidi. Samuti esitab ta oma raamatus värvika juhtumi, kuidas ühes abhaasi peres näidati ajaloolasele perekonna reliikviat, surnud isa Koraani. Isa peeti mitte üksnes moslemiks, vaid koguni mullaks. Tähelepanelikumal vaatlusel selgus aga, et nimetatud “Koraan” on hoopis evangeelium, välja antud 20. sajandi alguses abhaasi keeles, mida tollal kirjutati ladina tähtedega (Broido 2010: 65). Neid seiku esitab Anna Broido religioosse sünkretismi näidetena, kuid teades islami kallal teostatud vägivalda tsaarivõimude poolt ja hilisemat ateistlikku pealetungi, sobiksid need näited illustreerima pigem sekulariseerimisprotsesse – enamik abhaasidest moslemeid küüditati tsaariajal Türgisse, nõukogude aeg surus selle vähese islami, mis veel säilinud oli, põranda alla. Pereringis edasi kantud islami tavade järgimist ei saa võrdsustada sügava islamireligioossusega. Sekulariseerumist ja sünkretismi pole aga põhjust samastada – religioossetes arengutes on need paralleelsed, kuid mitte kattuvad teed.



Foto 7. Moslemi palvemaja Suhhumis. Aivar Jürgensoni foto 2016.

21. sajandil on Abhaasias siiski täheldatav teatav islami tõus, seda seoses abhaasia repatriantidega Lähis-Idast ja muude immigrantidega. Tänapäeval moodustavad abhaasid (koos repatriantidega) Abhaasia moslemitest vaid 25%. Umbes 35% on põhjakaukaaslased, ülejäänud tatarlased, baškiirid, Kesk-Aasia rahvaste esindajad ja türklased. Suur osa saabujatest on tõsiusklikud moslemid. Ühtki mošeed aga Abhaasias praegu ei tegutse, küll töötab kaks palvemaja – üks Suhhumis ja teine Gudautas. Samas on Venemaa muftide nõukogu, Tšetšeenia, Saudi-Araabia ja Türgi avaldanud valmisolekut toetada Abhaasias mošee ehitamist (Ešba 2012: 11).

Käsitledes abhaasi repatriantide ja teiste moslemite saabumist Abhaasiasse on nii abhaasi kui ka eriti gruusia autorid hakanud rääkima islami fundamentalismi ohust (Lakoba 2000: 112; Gadnani & Džakeli 2006: 85). Eelkõige on taustaks vahabismi mõju suurenemine kogu regioonis, sh Gruusias – viimases eksisteerivad tänaseni moslemi enamusega või suure osakaaluga kistide, adžaaride, avaaride ja aserite piirkonnad. Täna näib siiski, et islami fundamentalismi aktuaalsusest saab rääkida pigem seoses nimetatud Gruusia piirkondade

ja mitte Abhaasiaga. Aktiivne moslemikogukond, kes regulaarselt külastab palvekodasid, ei ole Abhaasias suurem kui paarsada inimest. Ja nagu eespool sedastatud, pole Abhaasia põlismaise islami rahvastiku maailmavaade kindlasti fundamentalistlik.

Kristlikud moslemipaganad – sünkretismist ja sekulaarsusest Abhaasia religioonis

Artikli alguses viitasin autoritele, kelle meelest on Abhaasia hea näide maast, kus kristlus ja islam on sajandeid rahumeelselt kõrvuti eksisteerinud ja kus on ruumi jäetud ka põlisele loodususule. Abhaasia etnoloog Teimuraz Atšugba leiab, et sajandite jooksul on abhaasidel välja kujunenud tolerantsus nii traditsioonilise loodususe kandjate kui monoteistide, st kristlaste ja moslemite suhtes. Atšugba väitel on abhaase nimetanud “kristlikeks moslemipaganateks” (Atšugba 2011b: 220).

Kui rääkida abhaasi autoritest, siis on huvitav, et just sünkretismi ja oma animistliku loodususe ning mitte islami kaudu rõhutavad nad abhaaside vaimset sidet Põhja-Kaukaasia rahvastega. Igatahes on abhaasi autorid oma maa elanike usulisest koosseisust kirjutades toonud esiplaanile paganluse ja õigeusu, kohati ka katoliikluse ja jätnud islami parimal juhul kolmandale positsioonile (Lakoba 2004: 9). Vähemalt osaliselt annavad sellisele valikule vastuse 20. sajandi ja eelkõige 1990. aastate poliitilised konfliktid – argumenteeritakse eelkõige grusiinide väidete vastu, mille kohaselt oli tollane sõda ususõda kristlaste ja moslemite vahel.

Rahvusromantilist usulist idüllit leiavad tänased abhaasi autorid varasemate kirjutistest, kuid toodavad seda ka ise jätkuvalt edasi. Võiks ju kriitiliselt küsida, kas ristiusustamises ja hilisemas islamiseerimises võib leida mingeid asjaolusid, mis võimaldasid varasematel religioonidel suuremate kadudeta edasi püsida? Nagu eespool öeldud, jõudis kristlus Abhaasiasse juba meie ajaarvamise esimestel sajanditel ja sai ametlikuks usuks 6.–7. sajandil. Kuivõrd protsess pole täpselt teada, kohtab abhaasi autorite kirjutistes erinevaid spekulatsioone. Näiteks G. V. Smõr, esindades evolutsionistlikku suunda, kirjutab, et abhaasid olid esimestel sajanditel jõudnud vaimsesse valmisolekusse võtta vastu senisest universaalsem religioon kristluse näol (Smõr 1994: 6). Kui Smõri seletusega mitte leppida, tuleks otsida väliseid – poliitilisi, sotsiaalseid vms põhjuseid. Nõukogudeaegne autor Zurab Antšabadze oletas, et ristiusku pöördumise taga oli abhaaside soov pääseda ristiusulise Ida-Rooma keisririigi võimude tagakiusamisest (Antšabadze 1976: 42). A. R. Gumba, kes idealiseerivalt kujutab omaaegset animistlikku usku inimese ja looduse vahelise har-

mooniana, mille peamisteks väärtusteks on vabadus ja armastus looduse vastu, leiab, et vabadustarmastavale abhaasile ei saanud kristluse käsitlus inimesest kui patusest olevusest südame järele olla – ja kuna kristliku ning omaaegse loodususu maailmavaate vahel valitsesid ideoloogilised vastuolud, pidi kristlus olema abhaasidele mujalt peale surutud. Gumba kasutab tänulikult ära Antšabadze nõukogudeaegse seletuse (Gumba 2011: 324). Huvitav on Mihhail Gunba seisukoht. Kui tavaliselt eeldatakse, et uue religiooni võtavad esmalt vastu valitsevad ringkonnad, siis tema on arvanud, et Abhaasias oli uuele ideoloogiale altim lihtrahvas ja vastupanu võisid osutada hoopis valitsevad kihid, sest just sealt pärinesid abhaasi loodususu preestrid (Gunba 1989: 82).

Mis aga tingis selle, et kristluse tulles jäi kohalik abhaasi usk siiski läbi sajandite püsima? Ja miks ei surunud hiljem saabunud islam välja ei kristlust ega abhaasi usku? Ja miks ei ole abhaaside hulgas fanaatilisi kristlasi või moslemeid? A. R. Gumba näeb võtit *apsuara*'s – abhaasi traditsiooniliste teadmiste, maailmatunnetuse, eetika, vaimsete väärtuste ja au koodeksis. Ta leiab, et see koodeks on abhaaside teadvuses nii sügavalt juurdunud, et aja jooksul allutati sellele ka religioon, mis võis varem olla olulisemal positsioonil. Aukodeks *apsuara* reguleeris kohalikku elu nii tugevalt, et ei jätnud võimalust usutülideks (Gumba 2011: 321–325). Kui Gumbal peaks olema õigus ja maist elu reguleeriv aukodeks on aegade jooksul tõrjunud religioossed ideed sekundaarsele positsioonile, võis see kaasa aidata ka sünkretistlikele arengutele abhaaside maailmapildis. Ka Teimuraz Atšugba on juhtinud tähelepanu *apsuara* rollile abhaasi usulise maailmavaate kujunemisel (Atšugba 2011b: 221). Kui abhaasi religiooniloo uurija Gulnara Tsakvetadze kirjutab *apsuara* läbipõimumisest suurte usundite maailmapildiga (Tsakvetadze 2009: 66), siis viitab ka see sünkretistlikele arengutele.

Nõukogude ajal olid Abhaasias põlu all kõik religioonid. Kristlikud ja moslemi sakraalhooned olid suuremas osas suletud, abhaasi loodususu ohverdused pühapaikades keelatud ja karistatavad. Kuid salaja täideti nii kristlikke, islami kui ka loodususu traditsioone. On teada, et 1931. aastal, mil Abhaasias leidis aset kollektiviseerimine, võeti ühel suurel abhaasi talupoegade koosolekul vastu otsus kolhoosi mitte astuda. Selle otsuse kinnitamiseks tõusti Dõdripš-Nõha mäele, abhaasi jumaluse pühapaika, kus anti tõotus sellele otsusele kindlaks jääda. Kuid edasiste repressioonide käigus viidi kollektiviseerimine Abhaasias ikkagi ellu (Tsakvetadze 2009: 56).

Dõdripši mäel käidi palvetamas ka näiteks Gruusia-Abhaasia sõja ajal 1992–1993. Inimesed olevat tõlgendanud sõda oma usu jumalatest kaugenemise ja vaimsete juurte kaotamise tagajärjena. Sõda, sellele järgnenud majandusblokaad ja isolatsioon on mõningate autorite sõnul aidanud kaasa sellele, et inimesed on pöördunud tagasi oma traditsioonilise usu juurde (Tsakvetadze 2009: 61; Ešba 2012: 13).



Foto 8. Luteriusu Johannese (Jaani) kirik Suhhumis. Aivar Jürgensoni foto 2018.

Pärast Gruusia-Abhaasia sõda on Abhaasia võimud toetanud abhaasi usku abhaasi identiteediloome instrumendina. Abhaasia presidendi Vladislav Ardzõnba inauguratsioonitseremoonial 6. detsembril 1999 oli Abhaasia preestrite nõukogu esimehena kohal ka Zaur Tšitšba, Dõdripš-Nõha preester (Tsakvetadze 2009: 55).

Samas on Abhaasia elanikkonnast abhaasi usu järgijaid ametlikult vaid 3% elanikkonnast. Võrdluseks: kristlasi on 60%, moslemeid 16%. Enamus on seega kristlased, kuid tasub märkida, et vaid vähesed käivad teenistustel ja loevad pühakirja. Sama võib öelda muhameedlaste kohta. Usuline kuuluvus on pigem formaalne (Ešba 2012: 13). Kui sellisel foonil on Abhaasia riik hakanud taas elustama traditsioonilist abhaasi usku ja läbi viima tseremooniaid, siis on sellel eelkõige rahvast konsolideeriv ja identifitseeriv funktsioon.

Nägime, et mitmed autorid on Abhaasia religioosse situatsiooni puhul rääkinud sünkretistlikest arengutest ja fundamentalismi puudumisest. Nn raamatureligioonide kristluse ja islami fundamentalismi puudumise põhjustest oli eespool juttu, kui aga rääkida abhaaside maailmapildi sünkretistlikkusest, siis

eespool esitatud James Huntley Graysoni sünkretismi tüpoloogias paigutuks see nn madala sünkretismi vormi, kus nn maailmausundi(te) ja kohaliku usundi kokkupuutel lisandub kohalikku usundisse küll väliseid vorme ja pindmisi jooni, kuid kohaliku usundi tuumväärtused jäävad püsima. Üks põhjusi on ilmselt abhaaside tavaõigusliku *apsuara* tugev mõju abhaaside maailmapildile läbi sajandite. Kui aga rääkida mõistetest, mille kaudu abhaaside religioosset maailmapilti teaduslikult avada, leian, et sünkretismi kõrval tuleks tugevamini kaasata sekulariseerumise mõistet, vähemalt tänapäeva kontekstis. Tsaari- ja nõukogudeaegsed repressioonid religioonikandjate vastu ja nõukogudeaegne ateistliku maailmapildi juurutamine on religioosust Abhaasias vähendanud ja selle käigus religioonide piire hägustanud. Sekulaarsed protsessid on viinud huvitavate arenguteni. Abhaasi uurija Gulnara Tsakvetadze kirjutab, et kuna Abhaasias toetatakse igati just traditsioonilist abhaasi usku, võib see viia abhaaside oma usu unifitseerimiseni – ehk võib viimane tõusta isegi riigiusu staatusse (Tsakvetadze 2009: 62). Eespool esitatud statistika foonil, kus abhaasi usu tunnistajaid on riigi elanikkonnast vaid mõni protsent, võivad sellised arengud aset leida üksnes tugeva sekulaarsuse tingimustes, kus riigivõimu suunav käsi ei kohta teiste religioonide tunnistajate vastupanu.

Mitmed teadlased, kes ühelt poolt uurivad abhaasi religiooni, teiselt poolt aga panustavad ka ise aktiivselt identiteediloomesse, on väitnud, et abhaaside traditsiooniliste uskumuste vaimsed väärtused ei ole kristlusega vastuolus, vaid need pigem täiendavad üksteist (vt Ešba 2012: 13). See sünkretistlik-harmoniseeriv lähenemine on mõistetav Gruusia-Abhaasia vastuolude taustal. Nähtus pole iseenesest unikaalne. Maailmast võib leida palju näiteid selle kohta, kuidas koloniaalsetele võimudele vastanduvad rahvuslikud liikumised suhtuvad religioossete elementide segunemisse positiivselt – see on omamoodi vastupanu koloniaalsete metropolide arrogantsile või purismile (Stewart 1999: 54).

Sünkretistlikel arengutel võivad seega olla profaansed motiivid, Abhaasia näite puhul võime siin näha ka sünkretismi ja sekularismi komplementaarsust. Kohati teoloogias esindatud vaade, mille kohaselt sünkretism on oma olemuselt sekulaarne vastupidiselt *tõelisele* religioonile (vt Leopold & Jensen 2014b: 15) võib küll ehk tunduda kategooriline, kuid teatud osa tõtt võib siin siiski olla. Abhaasia usuelus tänapäeval täheldatav religioossete elementide segunemine, erinevate uskude rituaalide vahelduv praktiseerimine, rahvuslike eliitide väited erinevate uskude omavahelisest harmooniast eesmärgiga rahvast konsolideerida – see kõik saab ladusamalt kulgeda mitte antisünkretistlikes, vaid sekulaarsetes tingimustes.

Kokkuvõte

Artikli alguses viidatud autorite sõnumil Abhaasiast kui usulise tolerantse maast on palju tahke ja sellesse võib suhtuda mitmeti. Üheks oluliseks argumendiks peavad mitmed nähtust käsitlenud autorid *apsuara*, abhaasi tavaõigusliku eetikakoodeksi sajanditepikkust mõju, mis pole lasknud ühelgi kohapeal eksisteerinud religioonil saavutada kõikehõlmavat domineerimist abhaaside südames. Samas võib usutülide puudumisel olla teisigi põhjusi, nii religioonipõhiseid kui ajaloolisi ja ka geograafilisi. Esiteks ei ole õigeusk, mis valitses Abhaasias peaaegu tuhat aastat (6.–15. sajand), ka mujal maailmas oma kanoonilistel territooriumidel paganlikke usukujutelmi lõpuni välja juurinud – mõelgem Eesti kontekstis kasvõi setudele. Teiseks võib rääkida füüsilistest barjääridest – kauges ligipääsmatutes mäestikuorgudes toimuv jäi usujuhtide pilgu alt suuresti välja. Nii oli see ka mujal Kaukaasias, ja see muutis piiri pealtnäha kristlaseks või pealtnäha moslemiks olemise vahel ebamääraseks (King 2012: 73). Mis puudutab islami ja kristluse vahekorda, siis polnud osmani valitsejatel oma riigi muu-usuliste islamiseerimine pragmaatilistel kaalutlustel prioriteet – muu-usulised täitsid maksudega riigikassat. Pealegi jäi islami domineerimise periood Abhaasias võrdlemisi lühikeseks. Mis puudutab abhaasi oma usu kujutelmade säilimist läbi sajandite kahe suure, islami ja kristluse kõrval, on sellelgi paralleele mujalt maailmast. Marid või näiteks udmurdid on oma paganlikke jooni säilitanud just kristluse ja islami kontaktaladel, kus kumbki suur religioon pole selget hegemooniat saavutanud.

Kui rääkida veel uskude rahumeelsest kooseksisteerimisest, siis nägime eelnevalt, et ristiusu uus tulemine Vene tsaaririigi teenistuses 19. sajandil oli vägagi vägivaldne ja religioosselt puristlik. Samas oli roll, mille Vene võimud ristiusule nüüd andsid, nii läbinähtavalt profaanne ja imperialistlik, pealegi oli kristlus Abhaasias sügavalt varemgi juurdunud, et ka sellelt pinnalt ei tekkinud põlisrahva seas suuri uskudevahelisi konflikte. Võimalik, et mahadžiruni, mitmete järjestikuste küüditamistega 19. sajandi teisel poolel neutraliseeriti islami fundamentalistlik suund Abhaasias. Siiski mõne autori hinnangul kaldumine islami poole abhaaside seas just sel ajal pigem kasvas – eelkõige siis vastureaktsioonina venestamisele. Kuid suuremaid vastuhakke usulisel pinnal enam ei järgnenud – tsaarivõimude brutaaalsed meetodid olid oma mõju juba avaldanud. Kui ka oli neid, kes sel ajal islami poole kaldusid, nägime samas, kui palju oli neid, kes andsid võimudele järele ja pöördusid ristiusku. Kui osalt ka reageeriti protestiks välisele survele kaldumisega islami poole, siis sama võib öelda ka abhaasi omausu rituaalide täitmise kohta – ka nende poole pöörduti rasketel aegadel. Nii situatsioonist tulenev usuliste rituaalide täitmine kui ka usuvahetus välisel surve all näib viitavat pigem fundamentalismi puudumisele

või vähemalt vähesele mõjule. Kui nii, siis on mõistetav ka abhaaside maailmapildi avatus sünkretistlikele arengutele.

Kui tsaristlik usupoliitika oli oma olemuselt puristlik ühe uskkonna eelistamine teistele, siis hilisem nõukogudeaegne ateismi pealetung oli üheselt sekulaarne. Kõik uskkonnad kannatasid nõukogude võimu religioonivastaste repressioonide käes, sakraalhooned olid suletud, teenistused jm religioossed kombetäitmised keelatud (neid viidi läbi üksnes salaja), vaimulikud represseeritud. Kuigi pärast Nõukogude Liidu kokkuvarisemist ja Gruusia-Abhaasia sõda on kiriku- ja usuelu taas elavnenud, jääb innukate usklike arv siiski väikeseks. Mitmete abhaasi autorite toodud näited usulisest sünkretismist sobivad pigem näideteks sekulariseerumise kohta või vähemalt kõnelevad need sünkretiseerumise ja sekulariseerumise komplementaarsusest. Islami ja kristluse rahumeelse koosseksisteerimise kõrval, mida mitmed abhaasi autorid rõhutavad ja esitavad eeskujuandvana, on põhjust rääkida formaalsest religioossusest ja sekulariseerumisest. Viimasel ajal aset leidev abhaasi usu riiklik esiletõstmine on eelkõige osa identiteediloomest ja rahvusliku konsolideerimise protsessist, millele samuti loob soodsa pinnase suhteliselt sekulaarne usuline situatsioon.

Kommentaariid

¹ Artikkel on seotud uurimisprojektiga IUT 31-6.

² Etnotsentristlikku *paganluse* mõistet abhaasi autorid pigem väldivad, eelistades *abhaasi usku* (Tsakvetadze 2009: 50).

³ Abhaasi ajaloolasel S. Lakobal koguni Kaukaasia kõige vanem kristlik kogukond (Lakoba 2004: 10).

⁴ Üks abhaasi protorahvastest.

⁵ Tänapäeva osseetide esivanemad.

⁶ Kohati kasutatakse väljendeid nagu “dramaatilised numbrid”, jättes samas täpsemad numbrid esitamata, vt Francis 2011: 66.

⁷ 1897. aasta rahvaloenduse andmetel moodustasid õigeusklikud kristlased Abhaasia elanikkonnast enamuse, neid oli 87 064, võrdluseks moslemeid vaid 11 062. Armeenia kiriku liikmeid oli 6536, luterlasi 954, katoliiklasi 375, juudiusulisi 162 (Gelenava 2011: 366).

Kirjandus

Akaba, Natella 2000 = Akaba, Natella. O nekotorykh populiarnykh mifakh (k istorii gruzino-abkhazskikh vzaimootnoshenii). Garb, Paula & Inal-Ipa, Arda & Zakareishvili, Paata (toim). *Aspekty gruzino-abkhazskogo konflikta 2. Materialy gruzino-abkhazskoi konferentsii*, lk 9–19. Irvine: University of California (<https://www.peacebuilding.uci.edu/files/progs/pdfs/russian2.pdf> – 17. jaanuar 2019).

Akhaladze, Lia 2016. Monuments of Material Culture of Georgia – Abkhazia. Gamakharia, Jemal & Akhaladze, Lia (toim). *Problems of History, Politics and Culture of Abkhazia, Georgia*. Tbilisi: Levan Titmeria, lk 64–86.

Antšabadze, Zurab 1976 = Anchabadze, Z. V. *Ocherk etnicheskoi istorii abkhazskogo naroda*. Sukhumi: Alashara.

Argun, Juri 2014 = Argun, Iu. G. *Iz istorii i etnografii abkhazskoi diaspory*. Sukhum: Akademiia Nauk Abkhazii.

Atšugba, Teimuraz 2011a = Achugba, T. A. *Istoriia Abkhazii v datakh*. Sukhum (http://apsnyteka.org/file/Achugba_Istoriya_Abkhazii_v_datah.pdf – 17. jaanuar 2019).

Atšugba, Teimuraz 2011b = Ачугба, Т. А. О некоторых особенностях абхазского феодализма. *Абхазоведение* V–VI. Сухум: Академия Наук Абхазии, lk 217–227.

Avidzba, Aslan 2008 = Avidzba, A. F. *Otechestvennaia voina (1992–1993 gg.)*. *Voprosy voenno-politicheskoi istorii Abkhazii*. Sukhum.

Broido, Anna 2010 = Broido, A. *Nepokornyii umiraet stoia: voina 1992–1993 godov i etnopsikhologii abkhazov*. Sukhum: Nauchnoe izdanie.

Bartsõts, Ruslan 2012 = Bartsyts R. M. Abkhazy i kazachestvo: mnogovekovye traditsii dobrososedstva. *Abhazovedenie* 7. Sukhum: Akademiia Nauk Abkhazii, lk 86–110.

Basarija, Simon 2003 = Basariia, Simon 2003 [1923]. *Abkhaziia v geograficheskom, etnograficheskom i ekonomicheskom otnoshenii*. Sukhum: Ministerstvo obrozovaniia RA.

Bgažba, Oleg & Lakoba, Stanislav 2015 = Bgazhba, O. Kh. & Lakoba, S. Z. *Istoriia Abkhazii s drevneishikh vremen do nashikh dnei*. Sukhum: Ministerstvo obrazovaniia i nauki RA (http://www.abkhazovedenie.com/files/eBooks/41/Bgazhba._Lakoba_Istoriya_Abkhazii_s_drevnosti_do_nashih_dney.pdf – 19. jaanuar 2019).

Braukämper, Ulrich 1992. Aspects of Religious Syncretism in Southern Ethiopia. *Journal of Religion in Africa* 22 (3), lk 194–207 (doi: 10.2307/1580916).

Dzidzaria, Georgi 1975 = Dzidzaria, G. A. *Makhadzhistvo i problemy istorii Abkhazii XIX stoletii*. Sukhumi: Alashara.

Dzidzarija, Georgi 1979 = Dzidzariia, G. A. *Formirovanie dorevoliutsionnoi abkhazskoi intelligentsii*. Sukhumi: Alashara.

Ešba, Elana 2012 = Eshba, E. D. Sovremennaiia religioznaia situatsiia v Abkhazii. *Vestnik* 4. Sukhum: Akademiia Nauk Abkhazii, lk 8–13.

Francis, Céline 2011. *Conflict resolution and status. The Case of Georgia and Abkhazia (1989–2008)*. Brussels: VUB Press.

Gadnani, Anzor & Džakeli, Ketī 2006 = Gadnani, Anzor & Dzhakeli, Ketī 2006. "Taina" gruzino-abkhazskogo protivostoianii. Tbilisi: Tetri kalaki.

Gamakharia, Jemal 2016. Abkhazia/Georgia: Historical and Political Problems. Gamakharia, Jemal & Akhaladze, Lia (toim). *Problems of History, Politics and Culture of Abkhazia, Georgia*. Tbilisi: Levan Titmeria, lk 9–63.

Geldenhuys, Deon 2009. *Contested States in World Politics*. Hampshire: Palgrave Macmillan, Basingstoke.

Gelenava, Irakli 2011 = Abkhazia from 1881 till February of 1917. *Assays from the History of Georgia. Abkhazia from ancient times till the present days*. Tbilisi: Ministry of Education and Culture of Abkhazia, lk 359–384.

Grayson, James Huntley 1992. The Accommodation of Korean Folk Religion to the Religious Forms of Buddhism: An Example of Reverse Syncretism. *Asian Folklore Studies* 51 (2), lk 199–217 (doi: 10.2307/1178332).

Gumba 2011 = Gumba, A. R. Naturalisticheskaia religiia abkhazov – istochnik mirovozzreniia, npravstvennosti i etiki. *Abkhazovedenie. Arkheologia. Istoria. Etnologia*. V–VI. Sukhum: Akademiia Nauk Abkhazii, lk 320–328.

Gunba, Mihhail 1989 = Gunba M. M. Abkhaziia v I tysiacheletii n. e.: Sotsial'no-ekonomicheskie i politicheskie otnosheniia. Sukhumi: Alashara.

Helme, Mart 2008. Abhaasia – pika viha kibedad viljad. *Maailma Vaade* 6, lk 24–25 (<http://www.maailmavaade.ee/nr-6/abhaasia-pika-viha-kibedad-viljad-mart-helme> – 19. jaanuar 2019).

Jersild, Austin 2000. Faith, Custom, and Ritual in the Borderlands: Orthodoxy, Islam, and the "Small Peoples" of the Middle Volga and the North Caucasus. *The Russian Review* 59 (4), lk 512–529 (doi: 10.1111/0036-0341.00139).

Kadõrbajev 2014 = Kadyrbaev, A. Sh. Ot osmanskogo poddanstva k soiuzu s Rossiei: pravlenie mamliuka abkhaztsa Ali-beia al'-Kabira v Egipte. 1757–1773. Avidzba, Vassili & Salakaia, Soslan (toim). *Voiny na Kavkaze – uroki istorii*. Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 20-letiiu nachala Otechestvennoi voiny naroda Abkhazii 1992–1993 gg. Sukhum: AbIGI

Kaslandzija, Naala 2012 = Kaslandziia, N. V. 2012. Ob Abkhazskom katolikosate. *Abkhazovedenie* VII. Sukhum: AbIGI, lk 74–85.

Khorava, Bežan 2011. Abkhazia in 1810–1880. *Assays from the History of Georgia. Abkhazia from ancient times till the present days*. Tbilisi: Ministry of Education and Culture of Abkhazia, lk 310–358.

King, Charles 2012. *Vabaduse viirastus. Kaukaasia ajalugu*. Tallinn: Tänapäev.

Kvitsaniia, Mziana 2012 = Kvitsiniia, M. B. Religioznost' kak faktor vliianiia na politicheskie protsessy (na materiale politicheskoi istorii Abkhazii XIX veka). *Abkhazovedenie* VII. Sukhum: AbIGI, lk 182–188.

Krõlov, Aleksandr 2001 = Krylov, A. B. 2001. *Religiia i traditsii abkhazov*. Tom 1. Mokva: Institut vostokovedeniia RAN.

Lakoba 2000 = Lakoba, Stanislav. Gruzino-abkhazskie otnosheniia v kontekste Rossiiskoi politiki na Kavkaze. Garb, Paula & Inal-ipa, Arda & Zakareishvili, Paata (toim). *Aspekty gruzino-abkhazskogo konflikta 4. Materialy gruzino-abkhazskoi konferentsii: grazhdanskoe obshestvo, bezhentsy, gosudarstvennoe ustroistvo. Moskva, 25–27 marta 2000. g.* Irvine: University of California, lk 104–115 (<https://www.peacebuilding.uci.edu/files/progs/pdfs/russian4.pdf> – 22. jaanuar 2019).

Lakoba, Stanislav 2001 = Lakoba, Stanislav. *Abkhaziia-de-fakto ili Gruzii-de-iure?* Sapporo: Hokkaido University.

Lakoba 2004 = Lakoba, Stanislav. *Abkhaziia posle dvukh imperii XIX–XXI vv.* Slavic Eurasian Studies 5. Sapporo: Hokkaido University Press.

Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding 2014a. Conclusion. Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding (toim). *Syncretism in Religion. A Reader.* London, New York: Routledge, lk 376–388.

Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding 2014b. Introduction to part II. Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding (toim). *Syncretism in Religion. A Reader.* London, New York: Routledge, lk 14–28.

Manutscharjan, Aschot 2009. Die innenpolitische Entwicklung Georgiens vom 1991 bis 1996 unter besonderer Berücksichtigung der Sezessionskonflikte. Reiter, Erich (toim). *Die Sezessionskonflikte in Georgien.* Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag, lk 71–100.

Martin, Luter H. 2014. Syncretism, historicism, and cognition: a response to Michael Pye. Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding (toim). *Syncretism in Religion. A Reader.* London, New York: Routledge, lk 286–294.

North, J. A. 1984. Syncretism (Roman). Hinnells, John N. (toim). *The Penguin dictionary of religions.* Harmondsworth: Penguin Books.

Papaskiri, Zurab 2010 = Papaskiri, Zurab. *Abkhaziia. Istoriia bez fal'sifikatsii.* Tbilisi: Izdatel'stvo Sukhumskogo Gosudarstvennogo Universiteta.

Pye, Michael 2014. Syncretism and Ambiguity. Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding (toim). *Syncretism in Religion. A Reader.* London, New York: Routledge, lk 48–58.

Roemmich, Heinrich 1978. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland in Vergangenheit und Gegenwart. Schnurr, Joseph (toim). *Die Kirchen und das religiöse Leben der Russlanddeutschen. Evangelischer Teil.* Stuttgart: AER Verlag Landsmannschaft der Deutschen aus Russland, lk 1–63.

Smele, Jonathan D. 2015. *The Russian civil wars 1916–1926. Ten years that shook the world.* Oxford: Oxford University Press.

Smör 1994 = Smyr, G. V. *Religioznye verovanie abkhazov.* Gagra.

Stewart, Charles 1999. Syncretism and Its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture. *Diacritics* 29 (3), lk 40–62 (doi: 10.1353/dia.1999.0023).

Stumpp, Karl 1978. Verzeichnis der ev. Pastoren in den einzelnen deutschen und gemischten Kirchspielen in Russland bzw. Der Sowjetunion, ohne Baltikum und Polen. Schnurr, Joseph (toim). *Die Kirchen und das religiöse Leben der Russlanddeutschen. Evangelischer Teil*. Stuttgart: AER Verlag Landsmannschaft der Deutschen aus Russland, lk 116–234.

Šamba, Tarass & Neprošin, Aleksandr 2004 = Shamba, T. M. & Neproshin, A. Iu. *Abkhaziia. Pravovye osnovy gosudartvennosti i suvereniteta*. In-Oktavo, Moskva: RGTEU.

Totadze, Anzor 1994. *The Population of Abkhazia. The Ossets in Georgia*. Tbilisi: Publishing House “Samshoblo”.

Tsakvetadze, Gulnara 2009 = Chakvetadze, Gul’nara V. 2009. *Konfessional’nye aspekty etnicheskoi kul’tury narodov sovremennoi Abkhazii*. Karachaevsk, Sukhum: Karachaevo-Cherkesskii gosudarstvennyi universitet imeni U. D. Alieva.

Summary

What are the stripes of the Abkhazian flag talking about and what are they silent about? Religious situation in Abkhazia

Aivar Jürgenson

Senior Research Fellow

Institute of History, Archaeology, and Art History, School of Humanities

Tallinn University

aivarj@tlu.ee

Keywords: Abkhazia, Islam, Orthodoxy, secularity, syncretism

When analysing the religious situation in Abkhazia, the Abkhazian authors present it primarily as a peaceful coexistence of different religions – Christianity, Islam, and native Abkhazian religion. Religions that have existed in Abkhazia side by side for centuries have shaped the worldview of the Abkhazians, which, according to some authors, have a strongly syncretistic shape. Along with syncretism and peaceful coexistence of religions, the Abkhazian authors emphasize the deep Christian roots of Abkhazia: many articles and books show how Christianity reached Abkhazia already in the first century, how it became state religion in the 6th–7th centuries, and how the Abkhazians have dealt with the Christian mission in the Caucasus. Sometimes this emphasis has a political background. When the Georgian-Abkhaz War (1992–93) took place, some Georgian politicians in the confrontation with Abkhazians emphasized the religious aspects of the conflict, and even later tried to present Abkhazia as a Muslim country.

The article looks at Abkhazian religious life in the historical perspective and seeks to find explanations for the religious situation today. It also deals with religious image reproduction: Abkhaz authors’ efforts to get rid of the Islamic image of Abkhazia created

by the Georgians. In the Soviet period all religions suffered from anti-religious repressions, mosques and churches of many Christian congregations were closed down, religious rituals were banned and carried out only secretly, and clergymen were repressed. Although after the collapse of the Soviet Union and the war of 1992–93 religious life is allowed again and even favoured by the authorities, the number of eager believers had remained small. Alongside the peaceful coexistence of Islam and Christianity, which is presented by many Abkhaz authors as a good example to be followed by other countries, we also have to speak about formal religiousness and religious secularization.

Mägi on naine, mäendus on mees: etümoloogiline-feministlik vaade *Entbergen*'ile essees “Küsimus tehnika järele”¹

Ave Mets

Tartu Ülikooli filosoofia osakonna teadur
avemets@ut.ee

Teesid: Varjamatus on tõde Heideggeri Kreekast inspireeritud vaates, mis juhtub *Entbergen*'is – esiletoomises. Tehnoloogia on esile toomise viis. Antiikse ja kaasaegse teadusliku tehnoloogia varjamatused on olemuslikult erinevad: viimase määrab raamistu ehk seadest, mis on kaasaegse teaduse ja tehnoloogia olemus. Ma pakun etümoloogilis-ökoloogilis-feministliku tõlgenduse antiikse ja kaasaegse tehnoloogia kui ontogeneesi olemustele ning nende pöördepunktile. Tõlgenduse aluseks on Carolyn Merchanti ökofeministlik jutustus ühiskondlikest vaimsetest muutustest, mida põhjustasid tehnilised muutused maaga seotud praktikates (eriti mäenduses) kaubandusrevolutsiooni ja kaasaegse teaduse tekke aegu.

Märksõnad: maailmapilt, Martin Heidegger, teaduse ajalugu, teaduslik-tehniline metafüüsika, tehnika ajalugu

Sissejuhatus

Unverborgenheit (*aletheia*), mida tõlgitakse varjamatusseks (Matjus 1989; Heidegger 1989), on tõde. See on propositsioonilisele tõele (ehk keeleliste väljendite korrektsusele) eelnev ja selle aluseks olev tõe mõiste, mis viitab kogu olevale, mille kohta väljendid käivad, ning nende tajutavuse võimalikkusele, mis sõltub konkreetsetest ajaloolis-kultuurilistest tingimustest (vt nt Parhomenko 2009: 249, 251; Wrathall 2005). Tehnika on tõe esile toomise, olemise varjamatusse toomise viis, *Entbergen*'i viis (Heidegger 1959a) ehk tunnetus. Heidegger väidab, et antiikne ja kaasaegne tehnika erinevad olemuslikult neile siseomaste varjamatuste osas, mida nad loovad. See väide on mu artikli peamine ajend. Kuigi kaasaegne tehnika rakendab kaasaegset teadust ning tugineb sellele, jätkub tema olemus teaduses (samas: 29–30). Seega tuleb tehnika praktilist laadi tuginemist teadusele mõista teooria rakendamisest laiemalt – pigem kui kaasaegse tehnika ja teaduse tekke üldlasi tingimusi. Seega seos teaduse

kui ontoloogiaga oleks abiks kaasaegse tehnilise varjamatuse olemuse avamiseks võrdluses antiiksega. Ma pakun ajaloolis-etümoloogilis-ökofeministliku tõlgenduse Heideggeri tehnika kui ontogeneesi mõiste aspektile tema essees “Die Frage nach der Technik” (Heidegger 1959a; “Küsimuses tehnika järele”, Heidegger 1989).² Vaatlen artiklis mõningaid maailmatunnetuse spirituaalse külje muutusi, mis on tõusnud inimese praktilis-tehnilisest ümberkäimisest loodusega ja mis võiksid olla nüüdisteaduse aluseks. Mu esmane eesmärk on mõista tänapäeva tehnilis-teaduslikku maailmatunnetust, kaasa arvatud tema olemuslikku erinevust teistest maailmamõistmistest, milleks Heideggeri essee (1959a) pakub huvitava filosoofilise lähenemise. Tulenevalt akadeemilisest taustast, on mu lähenemine ennekõike teadusfilosoofiline, mitte haidegeriaanlik, ja lahkneb laiemalt omaksvõetud Heideggeri-tõlgendustest oluliselt.³

Ülo Matjus rõhutab järelsõnas Heideggeri nimetatud essee eestindusele (Heidegger 1989), et iga tõlge on tõlgendus, katse tuua enda keelde seda, mis on öeldud teises keeles. Heideggeri puhul on eriti selgesti tajutav, kui raske võib tõlkimine olla: kasutades saksa keele eripärasid, on ta loonud mõistestiku, tervikpildi, millele pole võimalik leida eesti ega inglise keeles sellist vastet, mis säilitaks nii kogu idee kui erinevad pildilised seosed, mis ilmuvad selleni jõudmise teel. Minu tõlgenduses on tuginemine saksa versioonile põhjaneva tähtsusega, kuna püüan tuua esile mõningaid seoseid, mis senistes tõlgetes esile ei tule. Selleks kõrvutan Carolyn Merchanti jutustust kaasaegse loodusvarade haldamise, tööstuse ja teaduse algusest ökofeministlikus lähenemises (Merchant 1983a) ja Martin Heideggeri algupärasest saksa versiooni esseest “Küsimus tehnika järele”. Seega kitsendan oma arutelu nimelt Heideggeri käsituse nendele aspektidele, mis sobivad Merchanti jutustusega.

Vaatlusaluses jutustuses Merchant ise Heideggerile ei viita, kuigi ta viitab talle mujal (Merchant 1983b, 2005). Ta toob esile masina mõiste ja mehhanistliku maailmapildi ajaloolise korrelatsiooni ning Heideggeri käsituse, mille kohaselt kaasaegse teaduse olemuses on maailma valitsemine mehhanistliku printsiibi abil – tema kontrollimine ja tema kalkuleerimine (Merchant 1983b: 228, 234; 2005: 52–53). Sellel tõdemusel on minu tõlgenduses oluline roll; lisaks pakun sellise maailmapildi tekke dünaamikat haaravaid seoseid Heideggeri ja Merchanti tekstide vahel, mida Merchant pole väljendanud.

Artikli esimeses osas seletan lahti mõisted Heideggeri (1959a) saksakeelsest versioonist, mille mõistmine sellisena on aluseks mu tõlgendusele Heideggeri ja Merchanti tekstides esitatud ideede seostest. Seletused on ennekõike etümoloogilised. Kuna etümoloogia tähendab keele kasutamise ajalugu, siis see osutab ka ajaloolistele mõistetele, mis on seotud praktika ja maailmapildiga ning on seetõttu antud arutluses olulised. Teises osas esitan oma tõlgenduse

materiaalsetest praktikatest (tehnika, mäendus), mis viisid mõtlemise ja maailmapildi muutumiseni lääne kultuuris. Kolmandas osas toon välja kaasaegse teaduse kui selle muutuse tulemuse iseärasused. Kogu artikli läbivaks jooneks on Heideggeri (1959a) käsitlemine Merchanti (1983a) alusel ja vastupidi.

Alusmõisted: maailm, varjamatus, *berg*

Tunnetust – maailmatunnetust ja inimese enesetunnetust – kujundab olulisel määral inimese (materiaalne) suhe tema vahetu ümbrusega, sh looduse ja maaga. Seega – mõistmaks üht aspekti Heideggeri eristusest antiikse ja kaasaegse tehnika kui maailma- ja inimesetunnetuste vahel ning seeläbi kaasaegse teaduse maailmapildilisi fundamentaalseid tingimusi, järgin selle suhte arengut mõne materiaalse praktika ajaloolistes momentides, eriti mäenduses kui maaga lähedaselt seotud praktikas,⁴ mis peaaegu ikoonilise kujundlikkusega illustreerib Heideggeri mõistmist tõest kui varjamatusest – *Unverborgenheit*.⁵ Ka tolle ajastu teadlased võrdlesid omavahel tõele suunatud teaduslikku uurimist ja mäendust: William Gilbert kujutab teaduslikku eksperimenti kui “maa siseosadesse läbitungimist”, kusjuures maad näeb ta kui “meie kõigi ema” (Henry 2001: 115; tsiteerides Gilberti *De Magnete*’t); Robert Boyle sarnastab eksperimentaalset õppimist “kaevanduskäikudes kaevamisega nii kasulike struktuuride jaoks kui seda on loodusfilosoofia kindel tervik” (Agassi 1956 II osa: 99 ja 181, tsiteerides Boyle’i *Proemial Essay*’d).

Mingis mõttes on ‘maailm’ – *Welt, wer-alts* (kes-kõiksus) – ise varjamatusena mõistetav kui miski, mis on tulnud päeavalgusse, saanud teatavaks, avatuks inimtunnetusele ja arusaamisele: see on miski inimese jaoks ja tema läbi, tema (elu)aeg ning koosolemine teiste inimestega, inimestega täidetud ajad ja kohad, mis pakuvad kindlust ja püsimist, turvalisust – vastupidiselt metsikusele või kõrvele (*Wildnis*), mida tajutakse ohtlikuna (Grimm & Grimm 1854–1961, viidates sõna ‘maailm’ (*Welt*) võimalikule kristlikule päritolule). Kõrb on ohtlik, kuna ta on tundmatu, inimese ja tema mõistmise eest varjatud ning allumatu tema valdamisele.⁶ Olemine ja tõde on üks ja sama (Heidegger 1999: 135–136) – see on tõde kui varjamatus, ehk kuidas olev on, meile ilmneb ja ilmned saab. Olemine on esile- ehk seisutoodu piiramine (*Ergrenzung des zum Stand Gebrachten*), mis toimub varjatusest (*Verborgenheit*) väljumisel, riisus, mis kaalub, võrdleb vastaseid (Heidegger 1999: 151; 1966: 87; vt ka Weiner 2001: 92 maa ja ilma vastastikusest määratlemisest). Mäendust võib sel taustal näha kui tegevust, mis avab maa kui tumeda, läbipaistmatu ja varjatu, tuues ta valgusesse ja tehes ta seega (maa)ilma, inimtunnetuse osaks. Inimene avardab

maailma, oma mõistmist, lükates maailma piire üha edasi kõrve poole – tuues üha enam kõrvest esile valgusse ja varjamatusse seisu, allutades ta oma mõistmisele, ülemvõimule ja valitsemisele.⁷

See tõlgendus on kooskõlas Heideggeri enda mõistmisega maa ja ilma vahekorra: maa kui mitteinimlik, end meie mõistmise ja võimu eest varjule hoidev, ilm kui inimtegevus ja kavatsused, 'inimese elamise ja asumise' paik (Parhomenko 2009: 251; Weiner 2001: 93). Eduard Parhomenko tekstist leiame veel ühe aspekti Heideggeri 'ilmale': see on 'avatus, millelt inimesed ja asjad saavad oma olemistähenduse, mõtte ja mõõdu'. See tähendab, et maailm pole lihtsalt olevate asjade kogum, vaid mõistmise horisont, millelt neid ühtekuuluvaina ja suhestuvaina ning inimesele suhtutavana mõistetakse (vt ka Heidegger 1965/1929; Wrathall 2005: 349), mis tugevdab eelpool antud etümoloogilist tähendust veelgi.

Mõistmaks paremini tüvega *'berg'* ('mägi') seotud sõnu (nt *'bergen'*, *'verbergen'*, *'entbergen'*, *'Gebirge'*), vaadagem nende etümoloogiat. *'Berg'* ja *'bergen'* pärinevad hüpoteetilisest indo-germaani algkeelest ja võivad olla teineteisega seotud, kusjuures Grimm (1854–1961) väidavad, et *'berg'* pärinevat sõnast *'bergen'*. *'Bergen'* tähendab etümoloogiliselt 'hoidma, alal hoidma, säilitama' (nt vilja, toiduaineid) (Kluge 1989) ja 'kindlasse kohta viima (nt torni), märke tooma, päästma' (Grimm & Grimm 1854–1961; Auberle 2001; Paul 1992); *'berg'* tähendab 'kõrge, tasandist kõrguv, kõrgendatud', ka 'ülev, ülistatud'. Mägesid nähti kindla, turvalise kohana, päästena, millest pärineb sama tähendusega *'Burg'*, ka 'pääste tööle ilmutamise eest' (Grimm & Grimm 1854–1961: 1503, 1505). Viimane pärineb sõjandusest – vägede peitmisest mägede taga (*hinter dem berge halten*), varjamaks oma sõjalist jõudu vaenlase eest, astumaks talle ootamatult vastu, sundimaks teda seisu (Auberle 2001). Siin võib märgata seoseid, mis ilmuvad nende kahe tähenduse – 'mägi' ja 'hoidma' – vahel. Esiteks, nagu tuleb esile Merchanti selgitustest maa toitva emana mõistmise kohta, hoiab ehk säilitab maa oma vilju (nt metalle ja maake), hoiab neid kindlalt valmimas ja valminuna oma üsas – mägedes, kuna esimesed kaevandustegevused toimusid mägedes (Kluge 1989: 75, märksõna *'Bergbau'* – 'mäendus'). Teiseks, säilitamiseks vilja ja muid tagavarasid, koguti need kuhjadesse, mis meenutavad kujult mägesid ning mida ka nimetati nii – *'berg'* (Grimm & Grimm 1854–1961), ning varjavad ja hoiavad seda, mis on nende sees ja taga. Ning kolmandaks, töö hoidmine varjatuses, saladuses, mäe taga, kooskõlastub Heideggeri mõistmisega tõest kui *aletheia*'st, ning vaenlase vastu astumisest, toomaks teda välja mäe tagant, ja tema mõistmisega olemisest kui riiust kui esile toodavaga vastastikusest piiridesse, esile ja ilmutamise toomisest.⁸

Lühidalt, tüve *'berg'* tähendustega 'pääste, mägi' ja tuletisega *'Bergbau'* (mäendus), on Heideggeril seotud veel järgmised olulised sõnad: *bergen* – 'päästma' või (otsetõlkes) 'märke tooma'; *verbergen* – 'peitma', 'mäe sees või taga hoidma'; *entbergen* (see on välja mõeldud) – 'avama', 'varjatusest välja tooma' või 'mäe seest või tagant välja tooma'; *Verborgenheit* – 'varjatus' või 'mäe sees või taga olu'; *Unverborgenheit, aletheia* – 'varjamatus' või 'avatud', 'valguses', 'paljandatus'; *zutage fördern* – 'kaevandama', otsetõlkes 'päevavalgesse tooma'; *herausfördern* – 'välja sikutama', 'vedama' (tähenduses 'välja kaevandama'); *verbauen* – 'kaevandust kadudeta ekspluateerima' või 'ehitusega (ka kaevandusega) ära rikkuma'; *Gebirg* – 'päästetu', 'varjatu kogumus' (päästetu, varjustu), otsetõlkes 'mäeahelik'; *Gestell* – 'alusraamistik', 'sõrestik', 'kanderaamistik'. Leidub ka teisi väljendeid, mis harmoneeruvad minu järgnevalt esile toodava ökofeministliku käsitlusega.

Sõندان rõhutada Heideggeri väljendusi seoses mägedega ja mäendusega kahel põhjusel: esiteks, sõnadel tüvega *'berg'*, mida eesti keelde tõlgitaks 'mägi', ja mäendusega seotud sõnadel on siin silmapaistvalt oluline roll, ning seda vahel tähendustes, millistes neid tänapäeval ei mõisteta, kuigi neid võidi nõnda mõista mõned sajandid tagasi; tänapäeval on saksa keeles teisi võimalusi nende tähenduste väljendamiseks, mistõttu ma arvan, et tema valik pole "juhuslik". Kuigi Heidegger on varjamatus mõistet väljendanud mujal ka mitmete teiste sõnadega (Wrathall 2005: 356), siis selle artikli aluseks olevas essees kasutab ta vaid mäe ja maastiku avanemisega seotud sõnu. Teiseks arvan, et see väljendus on eesmärgipärane – Heideggeri viidatav ajalooline side teaduse ja tehnika vahel, nagu mulle näib ja nagu ma näitan Merchanti ökofeministliku käsitluse varal tehnilisest arengust, on mõjutatud inimese suhtest loodusega ehk maaga, selle suhte arengust ja selle peegeldusest vaimses-spirituaalses ja tegevuslikus ilmas. Ka Günter Seubold (1986: 35–36) leiab tehnika olemuse olevat siseomaselt seotud inimese ja maa suhtega: nagu tehnika vahendab inimest ja maad, aidates inimesel teha maad endale kasutatavaks ja teda töödelda, nõnda tekitavad tehnilisemad meetodid inimeses maakaugema meelestuse. Võiks ka öelda: tehnika on inimese ja *fysis*'e,⁹ looduse, vastastikune piiritlemine, kus nad kehtestavad ja identifitseerivad endid teineteist proovile pannes: inimene loodust tehnilistesse esemetesse ümber korraldades, loodus omalt poolt ette kirjutades, kuidas teda ümber korraldada saab ning inimese ümberkorralduste eesmärkidele allumatus kaudu.

Kaasaegse tehnika peamine omadus, mis eristab teda antiiksest, öeldakse olevat *Gestell*¹⁰ – seadestu või raamistu. See on kaasaegse teaduse olemus ja kaasaegse maailma ontoloogiline struktuur (mitte ontiline, st puudutab mõistmist olevast ja olemisest, mitte olevat ennast) (Seubold 1986: 111), kutsudes

inimest vaatlama maailma ja loodust kui *Bestand*'i¹¹ – püsivaru. Seadestu on teaduslik-tehnoloogiline maailmapilt, mis on määratud teaduslike (matemaatiliste) teooriate ja tehnoloogilise mõistmisega maailmast kui manipuleeritavast ja inimese hüvanguks kasutatavast ressursist. Sõnal '*Bestand*' on kolm olulist aspekti. Esiteks tähendab ta midagi stabiilset, (püsi)seisu toodut ja seega oma seisus kindlustatut – see viitab korrale, tunnetuslikule läbipaistvusele ja hallatavusele. Teiseks varu või inventuurina on see miski, mida saab väljendada kvantitatiivsetes mõistetes – midagi mõõdetavat ja arvutatavat, ja kolmandaks, sellisena inimese käsutuses ja meelevaldas olevat.¹² Ma tõlgendan raamistut mäenduse raames praktilise ehk tegevusega seotud mehhanismina ekstraheerimise ja kaevandamise käsutuses, mis tuleneb kommerts-kapitalistlikust meeletusest näha maad *Bestand*'ina ehk püsivaruna, tekitavana ja jätkavana tehno-teaduslikku meeletust näha loodust sellena teoreetilises ja vaimses mõttes. Seega ma püüan tuua esile ühe murdepunkti, mis tõi sisse erinevuse antiikse ja kaasaegse tehnika vahel, millele Heidegger keskendub.

(Tehnilise) tunnetuse suhe mäendusega: ökofilosoofiline analüüs

Tehnikat (*techne*) kirjeldab Heidegger kui tõe esiletoomist, tema varjatusest välja toomist – või ka mäe tagant välja ilmumist (*Entbergen, aus Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor*) (Heidegger 1959a: 19). Ühes *episteme*'ga on ta üks tunnetamise (*Erkennen*) viis: millegi mõistmine, taipamine, haaramine; “tunnetus annab seletuse [või avamise või kättesaadavaks tegemise või paljandi] (*Aufschluss*)” (samas: 21). Tehnika toob olemise esile teose kaudu – ta on teadmine ehk oskus olemist teosesse seada, teda teose kaudu seisu (*zum Stehen*) tuua (Heidegger 1999: 204; 1966: 122), ehk teose kaudu mõistetavaks, tunnetatavaks, kättesaadavaks teha. Inimene ja tõde ehk olemine piiravad teineteist. See tähendab, et inimene ja loodus¹³ kuulavad ja piiravad teineteist. Pidades silmas: a) Heideggeri arusaamist mõtlemisest kui teest, mis avab erinevaid vaateid enne “pärale jõudmist” ja ühtlasi kogub need vaated kokku (*legein, lesen*), ning b) tegev põhjust (*causa efficiens, arché*¹⁴), mis esimesed kolm “põhjust” (süüd või esiletoomist – aine-, kuju- ja eesmärk-põhjuse¹⁵) kokku koondab, vaimusilmas enda ette asetab, et siis need juba tegelikkuses nähtavaks muuta ühe valmis (tehnilise) eseme ehk teosena; näen ma siin järgmist seost. See tegev põhjus, nt hõbesepp, on tehnilise mõtlemise teel, mis viib teda mägede vahele, kus avanevad erinevad vaated sellest, mille esiletoomist ta kavandab. See tee võib ka olla juba valmistamise tee, kus esialgselt vaimusilmas visandatud ese muutub nt sattumuslike asjaolude tõttu või seetõttu, et see tee (nt eseme materjal, kuju

vm) ilmutab (*entbirgt*) end teisiti, kui esialgu arvatud: ese võib kord nii, kord teisiti välja kukkuda (Heidegger 1959a: 21). Eriti looduslik töödeldav materjal avab oma saladusi, toob oma iseärasused varjatusest välja hõbesepani, kui see mateeriaga töötab. Hõbesepp peab nende iseärasuste suhtes olema tähelepanelik, olukorraga kohanema, nt muutma toodetava eseme materjali või kuju.

Kaasaegne tehnika toob samuti välja (*entbirgt*), kuid mitte mäe tagant, vaid mäe seest – ta kaevandab välja ja toob maapinnale (*herausfördern, zutage fördern*). Ta ei otsi erinevaid vaateid, ei kohandu loodusega, maastikuga, vaid sunnib mäge end avama (*erschliessen*), ta tõstab looduse välja (*herausstellen*). Ta seega ei lase loodusel end juhtida, vaid juhib ise end läbi looduse ja kindlustab selle juhtimise toestikuga (*Gestell*) kaevandussahtides ja muude vajalike struktuuridega (ainelise raamistuga), mis võimaldavad mäe sisu ohutult ja optimaalselt pinnale tuua ning seal edasi töödelda. Mägi (maapõu) muutub selle kaudu inimesele justkui (maapõuevarade) laoks, mis võetakse kasutusele (*aufschliessen*) ning mille oluline näitaja on nüüd tema varude seis (*Bestand*) – kuna see peab raamistu seadmisel nähtud vaeva ära tasuma. Ühtlasi sulgeb see raamistu varasema tootmise, mis käis mõtlemise, koondamise teed, nii aherainemägede (*Berg*) kui kaevandusehitistega (*verbauen*).

Carolyn Merchant (1983a) kirjeldab mitmele allikale tuginedes (ta tsiteerib nii antiikautoreid Ovidiust, Senecat, kui ka renessansi- ja kaasaegseid autoreid: Paracelsus, McLuhan, Valentine) antiikaja arusaamist maast kui toitvast emast, kellest on sündinud kõik tema peal olev, nii elus kui eluta ja ka tema sees olev on tema ihuviljad.¹⁶ Maad kujutati inimesesarnase organismina, kellel on veresoonkond (jõed, mered) ning mitmed organismidele omased funktsioonid (hingamine, higistamine, ainevahetus). Maapõuevarade kaevandamist kujutleti kui Maaema üsa või sisikonna lahti lõikamist. Maa annab oma pinnale selle, mida ta tahab lubada inimesel kasutada, ning mida ta enda sees hoiab, seda ta ei taha lubada inimesel kasutada. Selline arusaam sisaldab endas ühtlasi moraalset hoiakut: maa kui ema, kui elu andja, toitja ja hoidja on püha, teda tuleb austada; tema sisemusest metallide ja kivimite väljakaevamine on tema pühaduse rüvetamine (mille eest ta ka kätte maksab, nt maavärrinate näol), seega lubamatu, ebamoraalne.

Selline suhtumine püsis veel renessansiajal, kuid kaevandustööstuse kasvavad huvid kaubandusliku revolutsiooni tingimustes 16. sajandil sundisid looma uusi arusaamu maast ja loodusest. Nii kirjeldab Merchant nt Adamsile ja Agricolale tuginedes vana ja uue arusaama konflikti. Uued käsitlused püüdsid sisendada, et maa pole tegelikult hea toitev ema, vaid õel võõrasema, kes inimeste eest kasulikke varasid peidab, ning et kaevandamisest tekkivad kahjud (keskkonna reostumine ja hävimine) lubavad end tegelikult kasutoovalt rakendada (nt metallide sulatamiseks maha võetud metsade asemele saab

rajada põlde ning kaevandamisest saadud tuludega saab korvata metsade näol kaotatud ehitusmaterjale). Vana suhtumise kaitseks rääkis aga inimeste endi moraalne laostumine kaevandamisega seoses: metallid tekitasid ahnust ja himu, ajendasid julmust ja vägivalda, saastades inimhinge nagu kaevandamine saastab maad. Samas nähti uut kaevandustegevust muutvat ka maad ennast: ta pole enam toitev ema, vaid sünnitab valimatult koletisi ning allub passiivselt nende vägivallale (Merchant 1983a: 111–112; Merchant viitab Spenserile 1595). Uute väärtuste (inimeste heaolu kasv maapõuevarade kasutuselevõtuga) tugevnedes kahanes ka vastalisus maa tehnilise uurimise-avastamise suhtes.

Kuigi Merchant möönab, et maavarade kaevandamise suhtes rakendati aegajalt ka varem nõrgemaid moraalseid sanktsioone, oli valdavaks siiski austav suhtumine maasse kui organismi. Sellest tulenevalt suhtuti ka kaevandamisega ning metallide töötlemisse suurema tähelepanuga: need olid seotud eriliste puhtuseriitustega, sepatööle ja -tööriistadele omistati eriline vägi. Näiteks¹⁷ keldid austasid neid paiku Maal, kust nad kaevandasid kivimeid või maake, sidusid neid Maa vaimude või hingedega, kellele nad selle eest ohverdasid.¹⁸ Seda võiks võrrelda Heideggeri mõtlemise ehk mõtiskluse teega: tähelepanu, mis koondati maapõue avamisele inimese hüvanguks ja selle rikkuste kasutamisele esemete loomiseks, on kui mõtluse tee, kus meel peab olema puhas ja märkama seda (mäe sisse) peidetut, tema, ning temast esemete, esiletoomist.¹⁹ Seevastu kaubanduslik pööre lõi meeletuse, mille kohaselt maapõu pidi kasu tooma rikkuse, au, tehnilise või sõjalise edu näol. Toimus kontseptuaalne muutus: maa ja temast sündinu polnud enam elusorganism, vaid nendega tuli arvestada tulude ja kulude võtmes – neid tuli mõõta ja arvutada; st, maa ja maapõu oli muutunud varuks (*Bestand*), millest tuleb kasu saada ja mille seis (*Bestand*) tuli jälgida.²⁰ Sellele vastavalt oli õigustatud mäendustegevus, maastiku ja looduse seadmine ehk tema ümberehitamine (ehk isegi rikkumine saastuse tekitamisega ja looduslike maastike struktuuri lõhkumisega) nii, et sealt kasutoovad maapõuevarad kätte saaks. Sellega ühtlasi suletakse varasemad koondava mõtiskluse teed, kuna neid pole võimalik kaubanduslikult hinnata.

Tehnika kui suhe Maaga ja kui maailma tunnetamine on sellega tõepoolest muutunud, mis puutub sellesse, mida ja kuidas ta esile toob: varasem tehnika keskendus konkreetsele asjasusele ja asjade haakuvusele üldises looduse ja ühiskonna tervikus. Asjad koondasid endas sammud, mis viisid nendeni igaüks omal viisil – õigemini öeldes, nende sammude astuja koondas need asjadeks; ehk avastades, kuidas olev (loodus, maa) on see, mis end esile toob, meeletab avastavat meelt ja sellega kujundab ehk piirab teda, mis omakorda kujundab viisi, kuidas avastaja meel kujundab avastamise teed ja seega maailma – mida ja kuidas esile tuuakse.

Mis mäed esialgu mäeahelikuks lahti laotab [entfaltet] ning neid nende laotatud koosolus läbistab [durchzieht], see on koondav, mida me nime-tame mäestikuks ehk mäestuks. Me nimetame toda esialgset koondavat, milles need viisid lahti laotuvad, mille järele meie meel on nii või naa, meelestuks /das Gemüt/ (Heidegger 1989: 1207).

[Was die Berge ursprünglich zu Bergzügen entfaltet und sie in ihrem gefalteten Beisammen durchzieht, ist das Versammelnde, das wir Gebirg nennen.

Wir nennen jenes ursprünglich Versammelnde, daraus sich die Weisen entfalten, nach denen uns so und so zumute ist, das Gemüt] (Heidegger 1959a: 27).

Möeldes sellest tsitaadist mõtisklus-praktika kontekstis, tuletan temast järg-mised ideed: mäestikku risti ja põiki läbi rännates (*durchziehen*), avanevad rändajale (mõtlejale, käsitöölisele, sepale) vaated; mäestik avaneb, esitab end üksikasjaliselt (*entfaltet*) ning häälestab rändaja meeletust. Kuigi rändajal on eelnevalt määratud eesmärk, laseb ta end mägedel juhtida, kusjuures iga mäe taga avaneb uus maailm ja juhib rändaja teekonda. See tähendab, et mõtleja, käsitööline, sepp mõtiskleb hoole ja tähelepanelikkusega selle materjali üle, millega ta töötab – selle maast tuleva tumeda, läbipaistmatu, varjava materjali (aine) üle,²¹ mida tuleb alles tunnetada; tähelepanelikult kombata tema olemise järele, et seda loodava eseme jaoks ja kaudu varjust välja tuua. See mäestu ehk varjustu (*Gebirg*) hoiab endas maad ja taevast, jumalikku ja surelikku, nende teineteise piiramist, mida inimene avab.

Mäendus ei lase end mägedel juhtida, leidmaks tõde, mis peidab end mäe taga. Vastupidi, ta juhib end läbi mäe, kindlustades oma tee toestiku ja raa-mistuga või avamisega otsese paljastamise kaudu, mille juures maa avab end pärani ja saab käsiteldavaks ressursside varuna mõõdetavates soontes ja kihtides. Nii ei ole tunnetuse suhe enam inimese kui *arché* ja asja olemisse tulemise vahel inimese ja looduse vastastikusel kuulamises, vaid pigem nagu laohoidja või kaupleja ja varu seisu vahel: maad ei nähta moraalse olendina, vaid tehnoloogilises raamistus või seadestus kui pelka ressursside kogumit tehniliseks rakendamiseks. Uusaja tehnika abstraheerub asjadest ja üldistab esemed abstraktseteks seosteks varuosade vahel, mis on oma kontekstist ja keskkonnast lahti kistud ning millel puudub oma eesmärk (*telos*); materia on temale vaid pelk materjal, eeldatavasti isomorfne, tagamaks eelnevalt määra-tud ühetaolise kujundamise lõpptulemuse tõsikindlust. James Weineri (2001: 92–93) sõnul kaob uusaegses tehnikas seega maa ja ilma vaheline pinge, mis ilmnes varasemates tehnoloogiates vastavalt nende iseärasele ajaloolis-kul-tuurilistele tajumisviisidele – kus maa ja ilm piiravad teineteist ja saavad

tajutavaks teineteise taustal. Sellest on alles jäänud vaid 'erinevad staadiumid inimese valitsemises maa üle ning seda valitsemist takistavas vastupanus'.

Uusaegne teadus ja tehnika kui looduse uurimise viisid: ökofeministlik lähenemine

Eelmises osas kirjeldatud üldised ühiskondlikust praktikast võrsuvad eeldused looduse ja maa tunnetamise ning tehnika rakendamise seostest juhatavad teed tehnika ja teadusteooria seoste uurimisse. Üks eeldusi kaasaegse teaduse ja tehnika tekkeks on eelmises punktis käsitletud muutus suhtumises maasse ja loodusesse: maad ja loodust nähakse millenagi, mida saab jaotada alg- või varuosadeks ja tellimusena kätte toimetada (*bestellen*). Vaatlen lähemalt tehnika ja teaduse rolli looduse esile toomisel tema raamistu-päraselt osadeks jaotatuna. Siingi laenan ideid Carolyn Merchantilt teaduse ja tehnika praktikas ilmneva inimese ja looduse vahekorra konkretiseerimiseks. Kui eelmises osas oli juhtiv idee maa ja loodus kui ema, kelle laps inimene on, siis siin esineb loodus naisena ning inimest kujutatakse mehena, kes teda võrgutada püüab.

Heidegger eristab viisid, kuidas see, mida mägi pilgu eest varjab, varjamatusse tuuakse ehk kuidas temast tunnetus luuakse (Heidegger 1969: 77). Varasemat tehnikat näeb ta tegevusena, mis aitab loodusel endal välja ilmuda sellisena, nagu ta muidu ei ilmuks, koondades tema võimed eesmärgistatud asjaks. Uusaegset tehnikat näeb ta loodusele väljakutse esitamisenä, tema ilmutamise korraldamisena (*Bestellung*) teatud seadestu kaudu kindlate funktsioonide täitmiseks. Kui mäenduses korraldatakse maa selliselt, et maapõuevarad varuna pinnale ja kätte toimetatakse, siis tehnikas korraldatakse loodus selliselt, et ta esineb jõudude varuna. Sellist korraldamist on loodus Heideggeri järgi ise inimeselt nõudnud sellega, et inimene on tema jaoks pidevalt varjamatuses:

Niisiis kui inimene uurides, vaadeldes seab [nachstellt] ennast looduse kui oma ettekujutuse ühe ala järele, siis on ta juba kõnetatud ilmsikstoomise ühe viisi poolt, mis teda välja nõuab lähenema [anzugehen] loodusele uurimise ühe /vastas- ehk eesseisu ehk/ esemena – niikaua kui ta /vastas- ehk eesseis ehk/ ese kaob koosseisu /vastas- ehk eesseisutusse ehk/ esemetusse (Heidegger 1989: 1207).

[Wenn also der Mensch forschend, betrachtend der Natur als einem Bezirk seines Vorstellens nachstellt, dann ist er bereits von einer Weise der Entbergung beansprucht, die ihn herausfordert, die Natur als einen Gegenstand der Forschung anzugehen, bis auch der Gegenstand in das Gegenstandlose des Bestandes verschwindet] (Heidegger 1959a: 26).

Kuigi Ülo Matjuse tõlkes seab inimene ennast looduse järele, siis Heideggeri sõnakasutuse grammatika viitab pigem looduse jälitamisele (*jemandem – der Natur als einem Bezirk seines Vorstellens – nachstellen*). Seega: inimene jälitab loodust kui oma uurimisvaldkonda. See aga meelestab mind lugema järgmist tegevust looduse suhtes – *angehen* – kui ründamist või ründavat lähenemist: loodusele liginetakse kui vastasele. Temast saab reguleerimise objekt ja reguleerimine on rünnak tema autonoomsusele (ka Glazebrook 1998, 2000). Kaasaegne tehniline reguleerimine on mõõtev, kalkuleeriv ja arvet pidav – loodus taandatakse tema mõõdetavatele omadustele, millest tulenevalt kaob ta esemena ja saab pelgaks koosseisuks. Sellega tähendab tehnika looduse valitsemist, tema rakendisse, raamistikku asetamist; loodus kui vastane taandatakse kontrollitavate jõudude koosseisuks.

Samasugust ründavat ja jälitavat, väljakutsuvat seadestut rakendatakse teaduses (Heidegger 1959a: 29): füüsika seab loodust eksperimendis uurimaks, kas ja kuidas ta sel viisil seatuna endast märku annab. Eksperimendis koondab füüsika jõud teatud koosseisu (*Bestand*), ta korraldab (*nachstellen*) nad vajalikul viisil. Jõud peavad olema arvutatavad. Nagu kaasaegses tehnikas pole oluline konkreetne esemelisus, veelgi vähem asjasus – asi oma (“põhjuslike”) seostega oleva tervikus – mis on isegi tühistatud; nii pole füüsikas olulised konkreetset põhjuslikud seosed ega materiaalne ainulaadsus; pigem põhjuslikkus haihtub samaaegselt või üksteise järel paikaasetuvate varude väljakutsutud ilmumiseks (samast: 30). Siin, kaasaegses teaduses nagu ka tehnikas, ei sallita enam, et miski võib välja kukkuda kord nii, kord naa, oluline on tõsikindlus, ettearvatavus ja kontrollitavus, mida pakub oleva käsitlemine koosseisuna, püsivusse ja seisu tooduna. Sellega (tehnoloogiline) teadus, eriti eksperiment kui tegevus, mis toob looduse teadusliku seadestu (matemaatilisse) kujju, teeb loodusele ülekohut, tehes oleva vaadeldavaks sellena, mis ta on (Glazebrook 1998).

Kuigi nagu Trish Glazebrook (2000) ütleb: kaasaegne teadus jätab looduse ilma tema *telos*'est, tema oma eesmärgist, sundimaks talle peale inimese määratud eesmärgi, mis saavutatakse tehnoloogia abil, loodusega tehnilise ümberkäimise kaudu²² – nagu kaevandamises, nii ka tehnikas ja teaduslikus eksperimendis ei sõltu kogu toimuv (toimuv tõde, varjamatusse toodav) üksnes inimesest, ei ole tema võimuses:

Tehnikat käideldes võtab inimene seadmisest kui ühest ilmsikstoomise viisist osa. Kuid varjamatus ise, mille piires seadmine lahti hargneb, ei ole kunagi inimlik vägi [Gemächte] – sama vähe kui see vald, millest inimene igal ajal juba läbi käib, kui ta subjektina objekti taotab [bezieht] (Heidegger 1989: 1206).

[Indem der Mensch die Technik betreibt, nimmt er am Bestellen als einer Weise des Entbergens teil. Allein die Unverborgenheit selbst, innerhalb deren sich das Bestellen entfaltet, ist niemals ein menschliches Gemächte, so wenig wie der Bereich, den der Mensch jederzeit schon durchgeht, wenn er als Subjekt sich auf ein Objekt bezieht] (Heidegger 1959a: 26).

Siin võib näha vihjet arusaamale, et inimene on kõigi asjade mõõt: inimene arvab end käivat looduse kohta (“kui ta subjektina objekti taotab”, “*wenn er als Subjekt sich auf ein Objekt bezieht*”); s.t inimene mõõdab kõike enda järgi (oma raamistus) ning tal tekib kujutlus, nagu olekski loodus sellise kujuga, nagu selles raamistus paistab. Kuid Heidegger viitab, et just see arusaam, mis tuleneb pettekujutlusest, et loodus on täielikult raamistu kujuga (abstraktsete jõudude mitteeesemeline koosseis), on inimese enda olemuse suurim ohustaja.

Siin lubab Heideggeri väljendusviisi näha taas seoseid Merchanti käsitlusega, kaasaegse teaduse algusaegade arusaamaga loodusest ja teadusest. Kui inimesel oli juba moraalselt lubatav maa-ema, looduse sisse tungimine temas peituvate metallide ja kivimite kättesaamiseks, siis oli sellega kehtestatud inimese võim ja valitsemine looduse üle. Merchant (1983a) viitab peamiselt Francis Baconile kui uue moraalse hoiaku poolehoidjale ja laiendajale tehniliselt tegevuselt teaduslikule: inimene oli looduse valitseja, kuni ta naise süü läbi pärispattu langes ning Eedeni aiast välja heideti ja ta sellega oma võimu kaotas. Teaduse ülesanne on see võim taastada, ning see on võimalik vaid tungides looduse üska nagu kaevandusse ning vormides loodust nagu alasil. Loodust kujutatakse naisena ning inimese ülemvõimu taastamist looduse üle kui naise (vägivaldset) võrgutamist, tema tumedatesse soppidesse ja nurkadesse tungimist, et tema saladusi paljastada. Uusaegne teadus pidi aitama loodust tundma õppida, et siis seda teadmist kasutades teda inimese teenistusse rakendada, teda “vallutada ja allutada”, koguni vägistada ja piinata kui nõiaprotsessil. Teaduslikus eksperimendis peab inimese teadmine aitama mehaaniliste kunstide abiga rakendada tema võimu looduse üle, lõigata loodus lahti ning vormida seda mehe käe läbi.

Merchant nimetab seda lähenemist seksuaalseks kujutelmaks. Tema tõlgendusega võib mitte nõustuda, nagu Alan Soble (2004), kes väidab, et Baconi allegooriat on vääriti tõlgendatud; ometi oli soo- ja seksuaalsuse allegooriatel ilmselt oluline mõju tolle aja ühiskonnale feminiinsuse alavääristamises ja maskuliinsuse ülendamisest teaduse ja tehnika uurimise taustpõhimõteteks (Scharff & Dusek 2004: 414), isegi kui see mõju ise tulenes Baconi vääriti tõlgendamisest. Selles valguses paistab Heideggeri käsitlus looduse jälitamisest ja korraldamisest (*nachstellen*) ning tema ründamisest (*angehen*) sobivat hääti maskuliinse arusaamaga teadusest, kes loodust kui naisolevust jahib ja val-

lutada püüab. Nii looduse ja maaga praktiline ümberkäimine (kaevandamine, tootmine) kui ka teoreetiline uurimine on tema sundimine teatud raamistikku (mehaanilised kunstid) kaudu end avama, oma saladusi ilmutama. See ilmutatu esineb teaduste jaoks abstraheritud kujul kui varu (*Bestand*, osadeks lahti lõigatud koosseis, vt märkus 11), mida on võimalik allutada inimese taatele ehk arvutada, modelleerida ning kasutada uute saladuste ilmsiks toomiseks looduse edasise vormimise kaudu. Günter Seubold (1986: 54) ütleb sama ning väljendab seda veel looduse ja asjade vägistamisena: neil ei lasta olla nemad ise, vaid nad sunnitakse sellesse kujju, millises nad (või neis peituvad jõud) inimesele kättesaadavaks osutuvad (samas: 110–111).

Mõlemas käsituses on ka olulised kaks omavahel seotud aspekti: esiteks on inimene looduse poolt sunnitud ehk välja kutsutud teda ennast väljakutsuvalt, sundivalt uurima.²³ Merchanti esitusest saab selle välja lugeda Eedeni aia loo kaudu: naine-loodus meelitas mehe-inimese seisundisse, kus ta ei valitse enam loodust vaid on pigem tema poolt valitsetud, Heideggeri sõnadega – inimene on looduse jaoks varjamatuses, päästest väljas. Teiseks on uurimise käigus ilmnev vaid osaliselt inimese enda teha. See ilmneb nõudest, et looduse valitsemiseks tuleb loodust (tema saladusi) tunda, sest vaid loodust tundes, tema enda seadusi rakendades saab tema üle valitseda. Ma lisaksin siia veel ühe tõlgenduse Heideggeri mõistetest, tuginedes Hermann Otto Theodor Paulile (1992): inimene peab loodust nõrgestama ning tema välja toomine – *Ent-bergen* – teenib seda eesmärki, nõrgestab teda, tuues ta kindlast kohast välja varjamatusse – *Unverborgenheit*. Isegi kui inimene tehniliselt loodust juhib – ja Baconi arusaamas justnimelt siis – ilmutab loodus end – just iseend, mitte aga midagi inimese loodut, mitte inimese väge või tema tehtut (*Gemächte*).

Sellises feministlikus kontekstis tuleks juba küsida ka viimati nimetatud sõna – *Gemächte* – kohta: kas pole Heidegger just meelega sellist väljendit kasutanud? Eestikeelses tõlkes on selle koha peal 'vägi', mis võiks saksa keeli olla ka *Macht* vms, ning ingliskeelses tõlkes *handiwork* ehk *Handwerk* või ka *Geschöpfung* (käsitöö, looming). *Macht* sobiks ka hästi, arvestades, et enne seadestut pidas Heidegger tehnika olemuseks mahhinatsiooni, toimetamist, seadmist – *Machenschaft* (Lagdameo 2014). See kõlab ka hästi kokku eksperimentaalse meelestusega või teaduse ja tehnika faasiga, kus inimene on aktiivne, seades materiat, nägemaks, milliseid efekte ja kuidas ta esile saab kutsuda; sellele vastanduksid küps teadus ja väljaarenenud tehniline infrastruktuur, kus see efektide esile kutsumine ja selle eesmärgid on teaduse ja tehnika toimimises, nende kogu seadestus ja raamistikus sees kultuuri osana, mida inimene ise enam valida ei saa vaid toimib selle käitajana. Kas põhjus, miks Heidegger siin *Gemächtet* sobilikumaks peab kui *Macht*i, on selles süsteemis eeldatava

kalkuleeritavuse ja hallatavuse läbivuses ja totaliseerivuses (Dallmayr 2001: 255)? Ometigi see olekski süsteemi enda, mitte inimese, omadus, ning inimlike võimete puhul ei peaks saama millestki nii haaravast ja totaalsest kõnelda, nagu seda väljendab eesliide *Ge-* antud sõna puhul. Et Heidegger on valinud inimvõimete väljendamiseks tahtlikult mõiste, mida tänapäeval seostatakse peamiselt (mehe) sugulise võimekusega, oletab ka Johannes Fritsche, kes analüüsib soomõistete *Geschlecht* ja *Gemächte* kasutamist Heideggeri teostes (Fritsche 1999: 188–194). Merchanti arutlus lubab oletada, et rohkem või vähem teadlikult on soolise ülemvõimu ja võimekuse kujutlus tööpoolest kujundanud uusaegse teaduse ja tehnika olemust. Ehk on Heidegger tehnika olemust või selle taotletavat toimet ka sellisel viisil tajunud? See oleks kooskõlas tema hoiakuga kaasaegse tehnika suhtes, kuna ta väljendab eksplitsiitselt ja teravalt seda, mis peitub implitsiitselt teaduslik-tehnilises maailmavaates – meheliku domineerimist ja naiseliku allasurumist – seejuures heites kõrvale selle vaate õigustatuse.

Kokkuvõte. Kaasaegse tehnoloogia maailm

Üleminek metafoorilt maast kui toitvast emast metafoorile maast kui inimese ihadele, ahnusele ja suvale alluvast hoorast harmoneerub Glazebrooki (2000) käsitlusega sellest, kuidas Heidegger käsitab muutust looduse mõistmises kaasaegse teaduse ja tehnoloogia metafüüsika raamis. Aristoteelse mõistes oli nii tehistele kui ka looduslikele asjadele omistatud kõik neli põhjust ehk osaks saatmist: *arché* – toimija ehk põhjus, *yle* – materia (materjal, aine), *morfé* ehk *eidos* – kuju, ja *telos* – eesmärk. Seega loodust nähti iseendas, inimesest sõltumatult eesmärgistatuna. Kuid teadus tühistas looduse enda eesmärgi, looduse teleoloogiline mõiste asendati teoreetilise, mis oli defineeritud matemaatiliste homogeensete dimensioonidega nagu ruum ja aeg, milles loodusest saab mõõtmise, eksperimendi ja arvutuse kaudu arvude hulk (Heidegger 1959a, b; Glazebrook 1998; Heisenberg 1958). See on looduse suhtes ülekohus ja vägivald (Glazebrook 1998), sest inimene ei kuula teda enam, vaid defineerib ja seab teda ette vastavalt oma suvale ja pretendeerides tõe tema kohta, eeldefineeritud matemaatilise-arvulisele tõe. Selle asemel, et tähelepanuga kuulata loodust ja temaga hooles ümber käia, hoiab inimene teda nüüd oma läbiuurimise ja vaatluse all. Loodusest on saanud avalik naine, kellelt on võetud õigus oma olemisele, privaatsusele ja tahtmisele, kelle saladused peilitakse välja kogu inimkonnale vahtimiseks ja oma huvides ärakasutamiseks. Tehnoloogiline vaade maailmale – ja maale – mis taandab nad ressurssideks,²⁴ mida tuleb arvutada kulude

ja tulude mõistetes, hankida hulgiinventarina ning allutada inimese tahtele ja toimimisele, on järjekordne rünnak tema vastu. See sarnaneb suhtumisega inimolendeisegi, kellest sageli mõeldakse kitsalt kui mingite funktsioonide täitjatest või pigem isegi kuuluvana nende funktsioonide täitjaskonda ja ainult sellena relevantsetest (väljendid nagu 'liiklejad', 'kahuriliha' jmt).²⁵ See taandamine vastab tehnoteaduse *Gestell*-ontoloogiale ja *Bestand*-ontikale.

Varjamatus kui maa, mäe avamine, muudab maailma. Inimene tahab pääs-tet ja maa maksab selle eest enda päästega. Inimene usub enda turvalisusse, kui ta on teinud maa ilmaks ja ilma süsteemiks, mida ta saab hallata ja ümber korraldada. See uskumus lahkneb sellest, mida Heidegger peab ontiliselt keh-tivaks – et inimese võimuses ei ole see, kuidas loodus end varjamatusse toob. Ta rõhutab episteemilist ebakindlust ontilise läbipaistmatuse ja maa tumeduse tõttu veelgi enam oma essees (1980), vastandades maad materjalile kui tehnil-i-sele mõistele. Tõde jääb varjatuks. See lahkneb ka inimese enda olemisest: kus ta kujutleb end looduse üle valitsevat tänu oma tehnoteaduslikule seadestule, mida ta usub avavat tõe looduse kohta, on ta tegelikult ise selles seadestus ja raamistus kinni, saades selle kujuliseks: ta näeb iseend arvutatava, saadaval oleva ressursina. Nagu teadus on vabastanud lummusest looduse, on ta va-bastanud lummusest ka inimese, olles väidetavalt kaevandanud välja nende metsikuse ja näidanud nende mõistestatavust ja arvutatavust, on ta seega arvutamisega eemaldanud kõik nendega seotud hoole ja tabud.

Toodud analüüsi ja mõtisklusi võiks veel edasi arendada erinevates suun-dades, eriti võrrelda Heideggeri arusaamadega analüüsitud mõistetest nagu 'maailm' või 'varjamatus' tema teistes teostes, kehalisuse ja soolisuse mõiste-test, samuti veel rohkem süvitsi kriitiliselt võrrelda ajaloolist ja kaasaegset tehnoloogiat ja maailmapilte ning soostereotüüpe, mis kindlasti on sügavalt sees ka Merchanti jutustuses ning osaliselt selle kaudu siinses analüüsis. Need analüüsid väärisksid omaette edasi arendamist ega mahuks käesolevasse arti-klisse. Siin loodan olevat avanud ühe võimaliku vaate varjamatus mõistele, mida Heidegger ise võib-olla üldse päris nii ei mõelnud, kuid Merchanti ökofo-ministliku jutustuse prisma kaudu vaadates mulle niimoodi paistab.

Tänuõnad

Selle töö valmimist on toetanud ETF grandid IUT 20-5 ja 7946, Haridus- ja Teadusministeeriumi grant SF0180110s08, Euroopa Liidu Regionaalarengu Fond (Eesti-uuringute Tippkeskus TK 145) ning Tartu Ülikooli grandid PFLFI15915 ja PHVFI16941.

Täna Ülo Matjust, Janar Mikhelsaart, Daniel Gruschket, Andreas Demantit, Rein Vihalemma, Frank Suttnerit ja Magdalena Zietekit, kelle ideed on otsesemalt või kaudsemalt aidanud kaasa selle artikli valmimisele, ning kaht anonüümset retsensenti, kelle põhjalikud märkused aitasid lõppversiooni parandada. Täna ka Piret Kuuske, Rafaela Hillerbrandi, Endla Lõhkivit, Joseph Rouse'i, Ena Metsa, Tõnis Metsa, Reet Metsa, Winfried Lotz-Rambaldit, Ruth Jürjot ja Riho Reiljani, kelle toetus või kellega mõttevahetused aitasid mind artikli valmimise jaoks.

Kommentaariid

- ¹ See artikkel on edasiarendus prof Ülo Matjuse juhendamisel aines "Allikteos filosoofia ajaloo õppetooli poolt" alanud tööle, mis kohandatud kujul sisaldus mu doktoritöös (Mets 2013) ning veelgi parandatud kujul ilmus 2018. aastal ajakirjas *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* nr 29 pealkirjaga "Female mountain, masculine mining: an interpretation of *Entbergen*", lk 119–149.
- ² Tänu prof Ülo Matjusele paljude kannatlike selgituste eest Heideggeri filosoofiast. Meie vahel säilivad siiski olulised lahkavused, kuna ma jään suures osas oma (väär)it mõistmise ja (väär)tõlgenduste juurde, mille ta maha laitis – kuna mu fookuses pole Heideggeri filosoofia, vaid mu enda arusaamine kaasaegsest maailmavaatest ja selle normatiivsusest ning sellest, kuidas Heideggeri lugemine on mul aidanud neid teatud tasandil mõista ja mõistestada.
- ³ Kuigi mu siin esitatud käsitlus on Heideggeri nimetatud artiklist inspireeritud, ei pretendeeri ma selle ühilduvusele kogu Heideggeri filosoofiaga.
- ⁴ Heideggeri enda näide maaharimisest (nt 1959a) on muidugi samavõrra maaga seotud.
- ⁵ Sõna-sõnalt 'mäest/päästest väljasolu'.
- ⁶ Ka balti keeltes viitab sõna 'maailm' – 'pasaulis' (lt), 'pasaule' (lv), sõna-sõnalt 'päike-sealune' – millelegi valgustatule, tunnetusele avatule, slaavi 'mir' inimestele, rahule, kooskõlale, korrale, valgusele (Vasmer & Trubachev 1964–1973: 626), ladina 'mundus' korrale, selgusele, puhtusele, päikesevalgusele (www.etimo.it); eesti 'maailm' tumeda ja läbipaistmatu maa ning heleda ja läbipaistva ilma (taeva, atmosfääri) koosolule (<http://heli.er.ee/helid/970321.mp3> – 12.03.2019; Metsmägi jt 2012: 91).
- ⁷ Mis tähendus on seisul / paigal püsimisel tunnetuse seisukohalt? Kujutlege taktikalist olukorda: mida kauem üks vaenutsevatest pooltest paigal püsib, seda suurema tõenäosusega on vastasel võimalik ta asukoht teada saada ja sellele vastavalt rünnakut kavandada ja teha seda edukalt. Kui aga see üks pool pidevalt liigub, pole vastasel kindlat ja püsivat teadmist tema asukohast, mille alusel talle vastu astuda.
- ⁸ See tõe mõiste pärineb tõenäoselt Antiik-Kreeka olemise põhja (põhjuse) (*arché*) mõistest kui seisnev armastuse ja riiv vastastikuses vastasseisus ja tasakaalustamises (Kelsen 1939/1940: 90). Ka Heidegger 1980.
- ⁹ *Fysis* oli kreeklaste jaoks see, mille liikumapanev jõud on temas endas – nt looduslikud asjad nagu taimed ja loomad.
- ¹⁰ Lisaks eelnevalt antud tähendustele: riiv, raam, tugisõrestik.

- ¹¹ *Bestand* – inventar; populatsioon; varu; kapital, ladu; püsivus; jätkuvus; saak; varuosad.
- ¹² Glazebrooki tõlgendus *Gestell*'ist viitab samuti sellele aspektile: “asjade ilmsiks toomise viis, mis seab nad *inimese käsutuseks kättesaadavate ressursside* püsivaruna” (Glazebrook 2000: 113; minu kursiiv).
- ¹³ φύσις – mis on omaenda muutumise aluseks (Glazebrook 2000: 99)
- ¹⁴ Tehiste puhul on tegev põhjuseks neid loov inimene; looduslike asjade puhul, nt taimed ja loomad, see looduslik asi ise (*fysis*) – nende liikumapanev jõud on neis endis.
- ¹⁵ *Causa materialis, causa formalis, causa finalis* ehk yle, *morfé* ehk *eidos, telos*; ning *causa efficiens* – *arché* – toimija ehk põhjus.
- ¹⁶ Maa-ema kujutlus ulatub antiigi-eelsesse aega – näiteks esines see ka sumeritel (Campbell 1962: 108) ning üldisemaltki (Eliade 1978: 53–55; Campbell 1960: 66–67). Siiski tuleks arheoloogiliste leidude matriarhaadi- või feministlikus võtmes tõlgendamiseks olla ettevaatlik, sest sageli puuduvad selleks piisavad tõendid (Hutton 1998: 36–41).
- ¹⁷ Näide pärineb Frank Suttnerilt ekskursioonilt Aacheni pühadesse paikadesse kevadel 2012.
- ¹⁸ See näitlikustab Heideggeri (1959c) asja (aseme; *Ding*) mõistet kui nelisuse (*Geviert*) – maa ja taeva, surelike ja jumalike, koondamispaika: maa või paigad, eriti kaevanduspaiad, olid keltide jaoks sellised asemed, mis hõlmasid jumalikku, mitte pelgad ressursside varud. Veelgi enam, tänulikkus nende paikade suhtes annab tunnistust maa personifitseerimisest – tal võib olla oma *telos*, kuid ta sellegipoolest on nii lahke ja jagab inimesega oma üsa vilju.
- ¹⁹ Asjadega käidi ringi tähelepanu ja hoolega; Glazebrook (2000: 109) arvab “varustuslikkuse ja asjade haaratuse konteksti” kuuluvat asjade konstitutsiooni hoolsas ringikäimises, vastandades seda teoreetilisele hoiakule, kus “selline haaratus ei kuulu olenditele.”
- ²⁰ Glazebrook (2000: 113) väljendab sarnast arusaamist tehnilise *Gestell*'i tähendusest: loodust surutakse nurka “avamaks ja paljastamaks tema energiat varude kuhjamiseks”. Ka Dallmayr (2001: 261–262) rõhutab süsteemi efektiivsuse olulisust kapitalismi tingimustes, kus muud kaalutlused, nagu hool või süsteemi mõju (inim)olenditele, on välised asjaolud, müra.
- ²¹ Vt ka Heidegger 1980.
- ²² John Lunstroth (2009) ütleb: 11.–19. sajandil väideti loodusel puuduvat oma moraal ja olemus.
- ²³ Nagu Ülo Matjus selgitas, pole *Gestell* inimese teha, miski, mida ta välja mõtleb ja loodusele peale asetab; pigem on inimene looduse poolt *Gestell*'i välja nõutud, ta leiab end väljapääsmatult sellesse sunnituna ega saa sellest välja. *Gestell* on normatiivne ses mõttes, et inimene peab sellele vastavalt toimima. Kui seda tuleb mõista selles mõttes, et inimene on sunnitud teatud tehnilis-ühiskondlikku olustikku, millesse ta on sündinud ja kasvanud igapäeva elus, nagu ma Ülo Matjust mõistsin, ei erine see kuigivõrd varasematest (antiiksetest) inimolustikest, kuna igal ajastul sünniti teatud tehnilis-ühiskondlikesse oludesse, mis määras mõtlemisviisid ja tajud ja seadis kalduvusi, nii et selle olukorra väljapääsmatus ei saa kvalitatiivselt eristada kaasaegset tehnoloogiat varasemast. Pigem võib olla, et kaasaegses olukorras on

tehnoloogia igal pool, maailm (loodus) on ise defineeritud tehnilistes mõistetes (väljendatud võimatusena mõista maailma ilma oskamata teda modelleerida, mõõta või manipuleerida; nt Bacon, Kepler jt; Hand 2004: 4–5; Feynman 1965: 58; Heidegger 1959b: 58, tsiteerides Max Plancki), kuna võimalused puutuda kokku loodusega ilma inimliku või tehnilise vahendusega on üha napimad. Vt ka Heisenberg 1958.

²⁴ Vt ka Bunge 2003.

²⁵ Eriti teravalt ja siinse kontekstiga haakuvalt ilmneb selline suhtumine naise taandamises pelgaks seksuaalse rahulduse ressursiks, mida hankida allahindlusega. Sellist hoiakut väljendatakse eksplitsiitselt Tina Solimani ja Sonia Kennebecki dokumentaalfilmis “Sex: Made in Germany” (DokuKinoDE 2013, 23:56 ja 42:30), mis annab tunnistust sellise mõttelaadi levikust.

Kirjandus

Agassi, Joseph 1956. *The Function of interpretations in physics* (väitekirj). London: University of London.

Auberle, Anette (toim) 2001. *Duden. Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. [die Geschichte der deutschen Wörter bis zur Gegenwart ; 20 000 Wörter und Redewendungen in ca. 8 000 Artikeln]*. Mannheim u.a.: Dudenverlag.

Bunge, Mario 2003. Philosophical inputs and outputs of technology. Scharff, Robert C. & Dusek, Val (toim). *Philosophy of technology. The Technological Condition: An Anthology*. Malden MA [etc.]: Blackwell Publishing, lk 172–181.

Campbell, Joseph 1960. *The Masks of God: Primitive Mythology*. London: Secker & Warburg.

Campbell, Joseph 1962. *The Masks of God: Oriental Mythology*. London: Secker & Warburg.

Dallmayr, Fred 2001. Heidegger on Macht and Machenschaft. *Continental Philosophy Review* 34, lk 247–267.

Eliade, Mircea 1978. *A History of Religious Ideas. Volume 1: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*. The University of Chicago Press.

Fritsche, Johannes 1999. *Historical destiny and national socialism in Heidegger's Being and Time*. University of California Press (<http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft5k4006n2;brand=eschol> – 20. märts 2019).

Glazebrook, Trish 1998. Heidegger on the experiment. *Philosophy Today. A Quarterly Survey of Trends and Research in Philosophy Directed to the Interests of Scholars and Teachers within the Christian Tradition* 42 (3), lk 250–261 (doi: 10.5840/philtoday199842326).

Glazebrook, Trish 2000. From φύσις to nature, τέχνη to technology: Heidegger on Aristotle, Galileo, and Newton. *The Southern Journal of Philosophy* 38 (1), lk 95–118.

- Grimm, Jacob Ludwig Carl & Grimm, Wilhelm Carl 1854–1961. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel.
- Hand, David John 2004. *Measurement Theory and Practice. The World through Quantification*. Oxford University Press
- Heidegger, Martin 1959a. Die Frage nach der Technik. *Vorträge und Aufsätze*. Verlag Günther Neske Pfullingen, lk 13–44.
- Heidegger, Martin 1959b. Wissenschaft und Besinnung. *Vorträge und Aufsätze*. Verlag Günther Neske Pfullingen, lk 45–70.
- Heidegger, Martin 1959c. Das Ding. *Vorträge und Aufsätze*. Verlag Günther Neske Pfullingen, lk 163–185.
- Heidegger, Martin 1965. Vom Wesen des Grundes. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, lk 21–72. [Esmatrükk 1929. Vom Wesen des Grundes. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 10 (Suppl.), lk 71–110.]
- Heidegger, Martin 1966. *Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeyer Verlag Tübingen.
- Heidegger, Martin 1980. Der Ursprung des Kunstwerkes. *Holzwege* (6. Auflage, 1–72). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1989. Kūsimus tehnika järele. *Akadeemia* 6 (tlk Ülo Matjus), lk 1195–1222.
- Heidegger, Martin 1999. *Sissejuhatatus metafüüsikasse* (tlk Ülo Matjus). Tartu: Ilmamaa
- Heisenberg, Werner 1958. The representation of nature in contemporary physics. *Daedalus* 87 (3), lk 95–108.
- Henry, John 2001. Animism and empiricism: Copernican physics and the origins of William Gilbert's experimental method. *Journal of the History of Ideas* 62 (1), lk 99–119 (doi: 10.1353/jhi.2001.0004).
- Hutton, Ronald 1998. *The Pagan Religions of the Ancient British Isles. Their Nature and Legacy*. Oxford ja Cambridge: Blackwell.
- Kelsen, Hans 1939/1940. Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip. *Journal of Unified Science (Erkenntnis)* 8 (1/3), lk 69–130.
- Kluge, Friedrich 1989. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Lagdameo, Federico José T. 2014. From *Machenschaft* to *Ge-stell*: Heidegger's Critique of Modernity. *Filocracia* 1 (1), lk 1–23 (http://www.filocracia.org/issue1/Lagdameo_Feb2014.pdf – 21. märts 2019).
- Lunstroth, John 2009. Aping Political Science. *The American Journal of Bioethics* 9 (5), lk 15–17 (doi: 10.1080/15265160902792498).
- Matjus, Ülo 1989. Tehnika järele kūsimise järele: Martin Heideggeri tõlkimisest. *Akadeemia* 6, lk 1222–1227.

- Merchant, Carolyn 1983a. Mining the Earth's womb. Rothschild, Joan (toim). *Machina ex dea: Feminist perspectives on technology*. Oxford: Pergamon Press, lk 99–117.
- Merchant, Carolyn 1983b. *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row.
- Merchant, Carolyn 2005. Science and Worldviews. Merchant, Carolyn. *Radical Ecology. The Search for a Livable World*. Second Edition. New York: Taylor & Francis, lk 41–62.
- Mets, Ave 2013. *Normativity of scientific laws*. Doktoriväitekirj. Tartu Ülikool (http://dspace.ut.ee/bitstream/handle/10062/31611/mets_ave.pdf – 21. märts 2019).
- Metsmägi, Iris & Sedrik, Meeli, & Soosaar, Sven-Erik 2012. *Eesti etimoloogiasõnaraamat*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Parhomenko, Eduard 2009. Martin Heidegger. Annus, Epp (toim). *20. sajandi mõttevoolud*. Tallinn, Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 229–262.
- Paul, Hermann Otto Theodor 1992. *Deutsches Wörterbuch*. Bedeutungsgeschichte und Aufbau unseres Wortschatzes. 10. Überarbeitete und erweiterte Auflage von Helmut Henne, Heidrun Kämper und Georg Objartel. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Scharff, Robert C. & Dusek, Val (toim) 2003. *Philosophy of technology: The technological condition: An anthology*. Malden MA [etc.]: Blackwell Publishing.
- Seubold, Günter 1986. *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*. Freiburg & München: Verlag Karl Alber.
- Soble, Alan Gerald 2003. In defence of Bacon. Scharff, Robert C. & Dusek, Val (toim). *Philosophy of technology: The technological condition: An anthology*. Malden MA [etc.]: Blackwell Publishing, lk 451–466.
- Vasmer, Max Julius Friedrich & Trubachev, Oleg Nikolaevitš 1964–1973. *Etimologičeskii slovar' russkogo iazyka* 1–4. Moskva: Progress (<http://etymolog.ruslang.ru/> – 20. märts 2019).
- Weiner, James F. 2001. *Tree Leaf Talk. A Heideggerian Anthropology*. Oxford & New York: Berg.
- Wrathall, Mark A. 2005. Unconcealment. Dreyfus, Hubert L. & Wrathall, Mark A. (toim). *A Companion to Heidegger*. Blackwell Publishing, lk 337–357.

Summary

Female mountain, masculine mining: An etymological-feminist view on *Entbergen* in the essay “The Question Concerning Technology”

Ave Mets

Research Fellow, Department of Philosophy
University of Tartu, Estonia
avemets@ut.ee

Keywords: history of science, history of technology, Martin Heidegger, scientific-technological metaphysics, worldview

Unconcealment is truth in Heidegger's Greek-inspired view – the kind of truth that underlies propositional truth (or correctness), as it concerns the entities that propositions are about, and how they come forth to us. This happens in *Entbergen* or bringing forth. Technology is one way of bringing forth. There are essential differences between the unconcealments of ancient and contemporary technologies. The first, according to Heidegger, went on the concerned way of contemplation, of mutual hearing of the creative being and the matter created of – man helped the being come forth in a way it by itself would not have done, by attending it concernfully. The latter is determined by enframing (*Gestell*) that is the essence of contemporary science and technology – a forcing of the world into a calculable and manipulable form.

I will give an etymological-ecological-feminist account of the essences of ancient and contemporary technologies as ontogeneses, and of their unconcealments and turning points on the basis of Carolyn Merchant's ecofeminist tale about mining practices. Those earth-related practices brought forth changes not merely in technologies, but also in mentality in times of commercial revolution and the birth of contemporary science. As she recounts, ancient mining practices were guided by the prevailing view of earth as a living organism, particularly as the mother of all that is growing in and on her, including the ores. Mining was conceived as digging into her womb and entrails to force her fruits out of her – and that was considered immoral and required special care and purity. Commercial revolution brought about a mind-set according to which this forcing of the earth is justified because she as a mean stepmother keeps her fruits so much needed by her children – the humankind.

I understand Merchant's tale to be about the practices and corresponding attitudes of those times. As language is a practice interwoven in other practices, I consider the etymologies of some related words to hint to the dominant ideas. Thence the words related to earth and world, whereas earth is the dark and concealing, and world is the known and transparent; or 'berg' as the saving both for what is inside it such as ores to be mined, and what is behind or on it. This iconically illustrates Heidegger's unconcealment as *Entbergen* exclusively used in this essay – 'bringing out of mountain or salvage'. Many other words used by Heidegger here are closely related to mining and commercial practices. Hence in technological practices, bringing the earth out of salvage became

commonplace, and similarly bringing nature out of salvage, or disenchanting it, became the leading idea of the young science's agenda.

Technological view of the world is of resources to be measured and manipulated. Scientific view of the world is of forces to be calculated and reapplied to take control over nature. Merchant cites early scientists' ideas of subsuming nature to their power to reveal her secrets (the laws of nature) just like subsuming a woman to a man's power and shaping her according to his will. Boosting masculinity to the principles of science and deploring femininity parallel the moral decline in man's relation to earth and nature. Those became mere reserves – *Bestand* – in man's disposal, control and calculation, both scientifically and technologically, and thereby in quotidian thinking.

Paradoksaalsed igapäevakujut(l)used? Narratiivsed persoonid, pärisustamine ja “Halvale tee”¹

Siim Sorokin

Tartu Ülikooli kultuuriuuringute teadur

siim.sorokin@ut.ee

Teesid: Artikkel tutvustab ja arendab edasi minu doktoriväitekirja teoreetilisi ja analüütilisi võtmeaspekte. Väitekirjas keskendusin narratiivse tegelaskujuga suhestumise uurimisele teleseriaali “Halvale tee” netiretseptsioonis väljenduva digitaalse jutuvestmise mikroanalüüsi põhjal. Artikkel on jagatud kolme omavahel üsna tihedalt seotud ossa. Esimeses räägin mõne sõnaga üldiselt ameerika teleseriaalist “Halvale tee” (*Breaking Bad*). Teises toon välja pakutava teoreetilise raamistu võtmemõisted ja pakun lühidat neist tõukuvat empiirilise allikmaterjali analüüsi, mis on ühtlasi mõeldud analüütiliselt illustreerima kolmanda alaosa teoreetilise kontseptualiseerimise vettpeidavust. Seega on artikli kolmas alaosa eelnevaga otseselt seotud, kuna skitseerin analüüsist juhinduvalt teoreetilised järeldused, peamiselt eelnevalt välja töötatud mõistestikul. Eeskätt keskendun neist kolmele: narratiivne persoon, pärisustamine (*realitization*), ja kaastoomiliselt arenev loominguline rahvakeel (*co-elaborative creative vernacular*). Narratiivse persooni kontseptsioon on mõeldud vastukaaluks mehhanistlikule, seepidisele teadvussõltlikule (*internalist, mind-dependant*) nägemusele fiktsionaalse karakteri kogemisest. Minu käsitluses on narratiivne persoon suveräänne – oma eluilmast asustav – toimija (*agency*), kellest – otsekui teisest pärisinimesest – vaatajad järk-järgult üha enam kütkestatud on (*absorbed by*), selmet nad temasse “neelduks” (*absorbed “in”*) või end temaga samastaks (*identify with*). Eelnimetatud baaseelduste valguses muutub aga küsitavaks seepidiste kogemuslikkusmudelid – kas siis laiemalt narratiivi või kitsamalt karakteritega suhestumise – universaalne teaduslik rakendatavus. Siinkohal tulebki täpsustada mõistetasetandina märgu pärisustamise kontseptsioon. Sellega tõstan esile pärisusloome (*realmaking*) diskursiivset praktikat, mis ilmneb karakteritega suhestumise väljendusvormelidest pinnalt eeskätt just (digi)kogukondliku – ühistoomiliselt kaasarendatava (*co-elaborative*) ja selliselt kaasarenduva – arutelu tingimustes. Antud arutelu väljendub (digi)materiaalsete kommentaarideks ja foorumipostitusteks kui narratiivide (*narrative*; narratiiv+pertsept; ingl *narr[ative] + [per]cept[ion]*), s.o narratiivselt seadistatud tajuväljundite näol. Eelöeldust tulenevalt kasvabki pärisusloome mõiste välja kolmandast instrumentaalsest kontseptsioonist – nimelt ühistoomiliselt kaasarenduvast loomingulisest rahvakeelest. Antud käsitusega piiritlen kogukondlikult edastatavat ja edendatavat teise-suunalist (*other-directed*) jagatud tähendusloomet, mis kaasarendub

narratiivselt, tuginedes sotsiaal-materialistliku iseloomuga ja argitarkusliku põhistusega igapäevakeelekasutusel ja vastavalaadsetel mõtlemisprotsessidel.

Märksõnad: “Halvale tee”, igapäevakeel ja -kujut(1)used, narratiivi sotsiaal-materialism, narratiivne persoon, narratiivse kogemuslikkuse pragmaatika, narratiivselt “seadistatud” keelekasutus, pärisustamine, pärisusloome

Käesoleva artikli eesmärk on pakkuda ülevaadet mu doktoriväitekirjas välja töötatud teoreetilistest ja analüütilistest võtmepositsioonidest (vt Sorokin 2018a). Dissertatsiooni empiiriline materjal pärines ameerika teleseriaali “Halvale tee” (*Breaking Bad*; televõrk AMC, 2008–2013) netidiskursusest (televisioonikriitikablogide kommentaariumid ja foorumikeskkondade arutelulõimed).² Artikli ülesehitus on järgmine. Esiteks annan lühikese sisuülevaate seriaalist “Halvale tee” (alaosa 1). Järgneb illustratiivne empiiriline analüüs (alaosa 2). Analüüs nihästi kohandab kui ka taasloob mu varasemat uuringut (Sorokin 2018a, ptk 3). Rakendatud kvalitatiivses lähianalüüsis olin inspireeritud hiljutisest “mikroanalüütilisest” lähenemisest netidiskursuste andmestikule, kuid leidsin praktilist hõlbustavat kasu ka arvutuslikest andmekaeve ja nn loomuliku keele töötlemise meetoditest (vt nt Giles jt 2015, 2017). Vormilt määratlesin oma analüüsi metatasandilise vaatleva “jutustusena jutustamisest” (vt Sorokin 2018a: 145–153, eriti lk 147). Ühelt poolt on seega teise alaosa eesmärgiks illustreerida mujal pakutud terviklikku analüüsi (Sorokin 2018a: 150–177). Teisalt on käesolev analüüsivorm kasutusel metafoorse “sissepääsuna”, kuna nii saab võimalikuks viidata mitmesuguste teoreetiliste implikatsioonide ilmnemisele. Need järeloomad omakorda kannustavad süvenenumat teoreetilist arutelu alaosades 3 ja 4. Nimetatud alaosades keskendun narratiivselt arenduva, teisele suunatud ja kolmanda isiku perspektiivilt sõnadesse pandud kogemuslikkuse (alaosa 3) ja positiivse karakteriontoloogia (*affirmative character ontology*, alaosa 4) teoreetilisele väljaarendamisele. Kirjeldatud artiklistruktuuril on selgepiiriline retooriline taotlus. See osundab, et analüüsita poleks teooriat ja vastupidi. Siinkohal on kohane täheldada sedagi, et alljärgneva artikli huviorbiidis on eranditult televisioonivaatajate ja -kommenteerijate netidiskursuse omapärad – iseäranis selles osas, mis puutub suhestumisse narratiivsete tegelaskujudega. Tuumväide: kogukondliku arutelu tasandil käsitatakse viimaseid narratiivsete persoonidena (siit ka “paradoksaalsed igapäevakujut(1)used”). Seega tasub märkida, et televisuaalse narratiivi kui sellise analüüs jääb ilmselgelt väljapoole käesoleva artikli huvikeset.

1. Sissejuhatuseks

Vince Gilligani seriaal “Halvale tee”³ pälvis juba üsna varakult publiku- ja kriitikamenu. Seda hakati iseloomustama kui kvaliteetseriaali, mis pakub vaatajale “narratiivset keerukust” niihästi süžee kui ka “moraalselt tumedate” tegelaskujude tasandil. Nii on omaette sümboliks kujunenud ka Gilligani lause, millest sai esialgse looidee promo televõrgule AMC: “See on lugu mehest, kes muundab end õpsist Arminäoks.” Oma hiljutises raamatus (Sepinwall 2012) on ameerika üks esitelekriitikuid Alan Sepinwall tõdenud, et sarnaselt seriaalidega “Sopranod”, “Võrgustik” (*The Wire*), “Deadwood”, “Pöörased” (*Mad Men*) ja “Teadmata kadunud” (*Lost*) ning uuemast ajast kasvõi “Rectify” on ka “Halvale tee” osaks ulatuslikumast “kuldajastu” paradigmat, mis on aidanud revolutsioneerida mitte ainult televiisiooni, vaid ka seda, kuidas vaadatakse.⁴ Seega asus “Halvale tee” jätkama teatavat registrit, mis oli juba mõnda aega vorminud telenarratiividest ja eeskätt tegelaskujudest rääkimise intensiivsust. Mujal ongi Sepinwall tabavalt märkinud, et niisuguste narratiivide tegelaskujudest võiks mainitud seoses rääkida otsekui “elavatest” (või “sisseelatud”) inimestest (*lived-in human beings*).⁵ Siinkohal tasub aga märkida, et iganädalaste kriitiliste arvustuste (ning nendega kaasnevate kommentaariumite) formaati inspireeris kaheldamatult juba aastaid varem televaatajate endi loodud seriaaliepisoodide kokkuvõtteblogi “Television Without Pity” (ee *Halastuseta televiisioon*), millega käis koos ka ulatuslik edasine arutelu, antud juhul spetsiifilises teadetetahvli-foorumi (*bullet-board*) vormis.⁶

Eelöeldule vaatamata tuleb aga möönda, et mõistagi ei jõudnud Lääne teletööstus asjakirjeldatud arenguteni üleöö. Nn keeruka kvaliteetteleviisiooni eelkäijaks peetakse episoodipõhiseid protseduuridraamasid (mitmesugused krimi-, haigla- ja kohtusarjad 1980. ja varajastest 1990. aastatest). Nii meenutabki “trendiseadja”, “Sopranode” looja David Chase: “Tunnise teleprogrammi vaatamine ei üllatanud mind kunagi. Ja ma ei näinud seal iialgi kedagi, kes oleks käitunud nagu päris inimene” (Sepinwall 2012: 34). Chase’i eesmärgiks sai võimalikult ulatuslik orienteeritus detailidele, püüe “suumida” vaataja pilku “väga väikestele asjadele inimeste kohta” (samas: 313). Antud seoses kirjeldabki näiteks kaasaegse kunsti filosoof ja filmiteoreetik Noël Carroll “Sopranode” peategelase, julma maffiapealiku Tony Soprano (James Gandolfini) teraapiaseansi: “Tony poolt algatatud kavatsusliku häämamise kihistused, alateadlikud enesepettused, meioosid, keerdsõlmed, silmakirjalikkus ja eksitavad kirjeldused mõjuvad kogu aeg haaravalt; sa võrdled alatasa seda, mida ta ütleb ja millest ta teadlik on, tema tegeliku olukorraga (nii nagu sa tead seda olevat)” (Carroll 2004: 89–90; Sorokin 2018b: 106).

Samalaadset televisualiseeritud antikangelaste jada jätkab ka “Halvale teele”, jutustades loo inimlikust uhkusest ning sellest, kuidas kriminaalse võimu saavutamine ei pruugi mitte üksnes inimest korrumpeerida, vaid võib ka mitmes mõttes võimendada temas seni varjulejäänut. Walter White (Bryan Cranston) on seadusekuulekas, allaheitlik ja vagur pereisa, kes töötab gümnaasiumis keemiaõpetajana, teenides sealjuures palgalisa autopesijana. Siis saab ta aga teada, et põeb vähki ning on ehk aasta pärast juba surnud. Selline traagiline elupööre sunnib teda kasutama äärmuslikke meetmeid, et tagada pere rahalist kindlustatust pärast oma surma. Olles hiilgav keemik, hakkab ta valmistama metamfetamiini ning võtab partneriks oma endise õpilase Jesse (Aaron Paul). Lugu algab esialgu ehk isegi süütult. Oli ju Walteril välja arvestatud täpne rahasummagi, millest piisama peaks. Algul paelus teda tootmisprotsessiga kaasnev teaduslik mõõde. Tagajärgedele ta ei mõelnud. Süües kasvas aga isu. Tulemuseks olid vägivaldsed kokkupõrked diilerite ja ka narkoparunitega, sh Walteri ja Jesse'i hilisema ülemuse, kohaliku maffiabossi Gus Fringiga (Giancarlo Esposito). Kõik need seigad viivad mitmesuguste koletuslike sündmusteni. Ühes paljudest ikoonilistest stseenidest, seriaali lõpuosas “Felina”, tunnistab Walter, väsinud enesepettusest ja silmakirjalikkusest, oma abikaasale Skylerile (Anna Gunn), et tegelikult oli tema kõige suuremaks vaenlaseks tema ise: “Ma tegin seda kõike endale. Ma oskasin seda teha. Ja ma... ma tundsin, et olen elus.”⁷

Minu empiiriline valim koosnes eelnevalt netiruumis juba arhiveeritud ja minu poolt seejärel vastavalt annoteeritud kommentaaritekstidest ja foorumipostitustest, mis pärinesid kõige populaarsematest telekriitika blogidest ja meelelahutussaitide kolumnidest (Alan Sepinwalli “What’s Alan Watching?” Uproxx.comis; “The A. V. Club”; Tim Goodmani “Bastard Machine” *Hollywood Reporteris*) ning kasutajate algatatud ja modereeritud lõimetest Redditi r/breakingbad ala-redditis.⁸

2. Teel teooriani analüüsi kaudu. Katkeid “Halvale teele” tegelaskujude tähendusloomest ja selle lähianalüüsist

Antud alaosa eesmärk on pakkuda analüütilist talastikku kolmele kaalukaimale omavahel seotud mõistele minu teoreetilises raamistus (Sorokin 2018a): **pärisustamine** (*realitization*), **narratiivne persoon** (*narrative person*), ja **ühistoimeliselt kaasarenduv loominguline rahvakeel** (*co-elaborative creative vernacular*). Alljärgnevalt pakun analüüsikatkeid, mis keskenduvad diskursiivsetele operatsioonidele netivestluses, mida rakendatakse juhul, kui kõne

all on sarinarratiivi (s.o “Halvale tee”) tegelaskujud. Säärased operatsioonid võimaldavad esile tõsta erilaadseid aspekte *online* keskusteludes, osundades empiirikast johtuvale vajadusele välja töötada kohane teoreetiline mõistestik. Antud seoses pakubki minu adapteeritud argitarkuse⁹ kontseptsiooni käsitlus võimalust selgepiirilisel hoomata kogukondlik-individaalse loomingulise jutuvestmise väljenduslike strateegiaid, mille ma olen määratlenud koondnimetusega ühistoimeliselt kaasarenduv loominguline rahvakeel (vt Sorokin 2018a: 23–39).

Mõiste “kaasarenduv” olen siinkohal kohandanud “teadmuse kaasarenduvuse” kontseptsioonist, mis oma algupärasel kujul töötati välja digitaaldisaini alal (vt Détienne jt 2012; vrd Détienne jt 2017; Bacchilega 2015; Banks & Humphreys 2008). Minu teoreetilises sõnavaras annab antud mõiste eksplitsiitselt märku kommenteerijate ühisest, jagatud *teisele-suunatud* huvi (st huvist teiste inimeste vastu, olgugi, et nominaalselt on need fiktsionaalset tüüpi) operatiivsest kvaliteedist. Seega, kui ütlen kaasarenduv, osundan ühishuvile (*common interest*), mida edastatakse (*communicate*) ja edendatakse (*develop*) kogukondlikult asünkroonselt mitmes diskursusruumis, ent mis sellegipoolest ka dialoogiline olles arendub nende ruumide üleselt. Äsjakirjeldatu on illustreeritav, kui netivestlustes jälgida mõningaid diskursiivseid fokaalpunkte, mille keskmes on televaatajate-netivestlejate suhestumine “Halvale tee” tegelaskujudega. Nii on mitmedki aruteluteemad inspireeritud pealtnäha lihtsakoelistest šüzeelunkadest, mis aga lähimal vaatlusel annavad kiirelt mõista, et antud (sisulised) ambivalentsid võivad kujuneda hoopis keerukamaks kui pealiskaudsel ülevaatusel ehk näida võis. Näiteks ühel nädalal arutleti teatava narratiivse lünga üle, nt kes tegi seriaalis “Halvale tee” kellele mida, miks üks või teine tegelaskuju just nii toimis (s.t narratiivsete persoonide tajutav agentsus) ning kuivõrd sobitatavad ja ühtlustatavad on arutlejate esmased jutustuslikud ennustused stsenaaristide toimimisega, s.o nende lõplike looliste valikutega, iseäranis mis puutub teatavatesse narratiivsetesse persoonidesse. Juba nädal hiljem, pärast teatavaid (narratiivseid) sündmusi võidi needsamad valikud aga vaidlustada; eeskätt selle tõttu, et need tundusid õonestavat narratiivsete persoonide senist elukäiku arutlejate jaoks akumuliseerunud narratiivse informatsiooni põhjal. Teisisõnu jõuame lõpuks välja kriitilise küsimuseni: kuidas (kui üldse) on publikueeldused kokkusobitatavad lõplike autorijutustuslike valikutega?

Eelkirjeldatud vaidluskohtade lõikuvuse algtasand väljenduks kogukondlikul pinnal tõepoolest juba üksnes kahe kommentaariteksti dünaamikas ja vaid ühe nädala näitel. Alljärgnevas näites (vt näidet 1) pakutava dialoogilise vestluse tekstid on postitatud veidi rohkem kui ööpäevase vahega teleseriaali “Halvale tee” neljanda hooaja ühe võtmeepisoodi “End Times” järgsel nädalal.¹⁰

Näide 1

Justin “Kas nii võib olla, et kogu see asi oli viga?” Jep. See lõi mulle esimesena pähe (et tegemist oli juhusliku mürgitamisega), kuni nad sisse viskasid, et tõenäoliselt oli mürgitajaks kas Gus või Walt. Ja see [et tegemist on veaga] tundubki peaaegu, et kõige tõenäolisema stsenaariumina. Mida rohkem ma sellele mõtlen, seda enam ma kahtlen selles, et Gus Brocki mürgitas. Tundub justkui liiga palju oleks pidanud lühikese aja jooksul juhtuma, et see nii olnud oleks. Ka Waltil polnud mingisugust realistlikku võimalust saada kätte nii ritsiin KUI KA Brock. Igatahes see pole täielikult vastuvõetav, et Gus VÕI Walt oleksid suutnud säärase ülepaisutatud plaani ellu viia, ehkki kindlasti oleks võimalik leida stsenaariumeid, mis sobiksid (nt keegi mürgitab Brocki MILLEGAGI ja varastab seejärel [ritsiini]sigareti, et Jesse arvaks, et tegemist oli ritsiiniga, kui [tegelikult] oli see midagi muud, või kes teab). See, et Brock sigaretti suitsetas EI pruugi olla loogiline valik kahel põhjusel; esiteks, Brock peab sigareti üles leidma JA seda suitsetama (võiks loota, et keegi ehk märkaks seda, aga võimatu see pole); ja teiseks, see peaks antud ajavahemikku ära mahtuma (oleksid Brock ja sigarett nende kahe hetke vahel, kus Jesse viimati oma “õnnesigaretti” nägi ja kui ta haigla ees adus, et see kadunud on, olnud ühes ja samas toas?). Need [kaks põhjust] justkui viitaks, et Brock EI teinud Jesset järele ega suitsetanud ühte tema sigarettidest (eeldatavalt siis tagurpidi pööratud [kuhu ritsiiniampull peidetud oli], kuna selle silmatorkavuse tõttu selle ta just krabakski).¹¹

(Dave I, Uproxx; <http://uproxx.com/sepinwall/breaking-bad-end-times-an-appropriate-reponse/>, 3.10.11, 3:07PM)

Kas nii võib olla, et kogu see asi oli viga? Mis siis, kui poisike läks Jesse'i jakitasku kallale ja suitsetas sigareti ära, ja Walt, määrgates Jesse irratsionaalset olekut, kasutas seda ära, et teda uuesti enda poolele saada (sarnaselt eelmiste kordadega, kui ta Jesse oma plaanidega kaasa tulema sai). Pean kuulama Jesset rääkimas, kuidas ta ritsiinil silma peal hoidis (see osa näis veidi ebamäärane), aga see [et tegemist oli veaga] oli mu esmane arusaam.

(Justin, samas, 3.10.11, 3:27AM)

Dave I haarab kinni kaasvestleja Justini küsimusest, et vahest polnudki mürgitamine ette kavatsatud. Äkki on kõige keskmes hoopiski “viga”; näiteks see, et pealtnäha eluohtliku ritsiinimürgitusega hospitaliseeritud Brock olevat kuidagi kätte saanud Jesse'i poolt kaasas kantava sigareti, millesse oli peidetud Gusi mürgitamiseks mõeldud ritsiiniampull, ja nõnda end n-ö ise õnnetu

juhuse läbi mürgitanud. Ehkki Dave I ei jäta Justini teooriat "juhuslikust mürgitamisest" küll kõrvale, läheneb ta sellele läbi stsenaaristide toimimise; s.t "juhuslik mürgitamine" võib tõepoolest olla võimalik, lausa "kõige tõenäolisem stsenaarium", kasvõi juba ainuüksi seetõttu, et nii Walti kui Gusi kohta on "nad" (s.o stsenaaristid) juba kahtlustusi "sisse visanud" – ehk siis teisisõnu, kummagi narratiivse persooni kasvõi vihjamisi sidumine kõnealuse sündmuse keskmesse võib narratiivi kui terviku tasandil olla stsenaaristide kavatsuslik diversioonitaktika.

Analüütilisel tasandil on siinkohal võimalik märkida, et Justini küsimusest tõukuvalt hakkavad Dave I tekstis laiema retseptiivse jutuilm (*storyworld*; vt Herman 2002) siseselt edenema teatavad "alailmad".¹² Oma väitekirjas olen sääraseid alailmu näiteks seoses narratiivsete persoonidega – käesolevalt Walt, Gus, Jesse ja Brock – määratlenud nende kui (ontoloogiliselt) suveräänsete toimijate *kavatsemisilmadena* (*intend-worlds*). Kuid Dave I ja paljude teiste tekstidest nähtub, et samaväärselt kesksed on ka *tekstiloojate-ilmad* (*text makers' world*). Antud seoses pean siis silmas järjepanu edenduvaid väljenduslik-vestluslike vormide n-ö virtuaalseid, mõttelisi kogumeid, mille keskmes on – *ühthaegu* narratiivsete persoonide tähendustamisega – vaadeldava narratiivi stsenaaristide *võimalik* toimimine stsenaariumikirjutamisega seotud valikute kontekstis.¹³ Mõistagi on siinkohal ilmne televaatajate-vestlejate kriitiline eritlus suunal "väljamõeldis" ja reaalsus. Konkreetsemalt naasen selle teema juurde alaosas 4.

Nüüd, kuigi Dave I usaldab Justini tuumargumenti "juhuslikust" enesemürgitamisest – mis põhineb peamiselt päriselulisel arusaamal, et noored lapsed on järelemõtlematult alati proovima n-ö keelatud asju –, jääb ta Walti või ka Gusi osaluse suhtes ülimalt kriitiliseks. Kummagi mehe kaaslus mürgitamisest pole Dave I-le "täielikult vastuvõetav", seda enam, et Dave I hinnangul vajaks selline "ülepaisutatud [mürgitamis]plaan" ülimalt läbimõeldud ja osavat viimistlemist. Dave I aga kahtlustab, et see on miski, milleks ei Waltil ega Gusil polnud antud hetkel piisavalt võimalusi. Sellegipoolest tuleb mõnda, et Dave I pole täielikult veendunud ka "juhusliku mürgitamise" teooria paikapidavuses. Seega, ehkki Brocki seotus võib küll olla "kõige tõenäolisem" tulem, saaks välja tuua "kaks põhjust", mispärast laps pole "loogiline valik", kellest lähtuvalt kõiki lahtirulluvaid sündmusi keskendada.

Äsjatoodud Dave I ja Justini vaheline jutustuslik 'dialog' – olgugi, et mitte antud termini ranges tähenduses – osundab kahele omavahel põimunud tendentsile digisuhtluses. Ühelt poolt on kumbki tekst – mida määratlen kui *narrtsepti* (narratiiv+pertsept inglise keeles *percept*), s.o üks kommentaartekst või foorumilõime sissekanne – argitarkusel põhinev loomeline produkt (individuaalne tähendus) (*common sense*). Teisalt aga, oma mitmetahulistest

sisulistes kokkupuudetes teistega, “hajustub” ka üksainus säärane tekst osiseks üldisemast, jagatud (*distributed*) teabest, mistõttu võib kasvõi ühe konkreetse ajaintervalli lõikes täheldada ühise, “kommunaliseeritud” tähenduse väljaarenduvust, rahvapärase kaemuse produktsiooni (*common* sense). Keskseks loominguliseks “tööriistaks” kujuneb siin narratiiv kui “sotsiaalse orientatsiooni” kandja ning kanaliseerija; kui “taju verbaliseerija”, mis eeldab “sotsiaalselt tähendusrikast tegevust” ja “tähenduse sotsiaalset karakterit” (Vygotsky 1978: 25–33, 37, 86, 90).

Nõnda on n-ö jutustuslike lünkade ning mitmelaadsete vasturääkivuste hulk, ulatus ja omavaheline läbipõimuvus – iseäranis just kontsentratsiooniga narratiivsete persoonide oletuslik-spekulatiivsele toimimisele – mõistagi ülimalt varieeruv. Nii keskendub Dave I juba kaks päeva hiljem (vt näidet 2) hoopiski tõigale, et Jesse'i ritsiinisigaretiga suitsupakk võidi viimase püksitaskus lihtsalt ümber vahetada, mistõttu näikse justkui edenduvat eeldus, et pigem oli mürgitamiskatse taga mingil moel Walti ja Jesse'i ülemus, maffiapealik Gus Fring, mitte lapse enese eksimus. Taas on Dave I narrtsepti inspiratsiooniks kaasaarendavad kaasvestlejad, seekord Fred. Täpsemalt tõukub Dave I kirjutatu omamoodi n-ö pehmest lahkarvamusest tema ja Fredi vahel.

Näide 2

Fred, võib-olla on sul õigus. Kuid parasjagu, kuni / kui nad ei näita, kuidas see võimalik oli, ei usu ma, et Huell oli võimeline ritsiinisigaretti välja kaevama ilma tervet pakki VÕTMATA või [just] seda võtta ja seda kuidagi Jesse'i taskusse tagasi libistada, ilma et ta märkaks. See oleks parajalt ponks trikk isegi Houdini jaoks. Otse öeldes, “A-rühm” POLE selleks võimeline. Pluss, pole võimalustki, et Saul seda teeks. Vähemalt mitte juhul, kui ta plaanist teaks, ja ma olen üsna kindel, et tal oleks küsimusi, enne kui ta nõustuks [sellise] taskuvarguse [plaaniga] läbikompamise ajal, kui Jesse on tulnud oma raha järele. Saul juba põgeneb uppuvalt laevalt. Kas ta tõesti riskiks Gusi vihastamisega kas siis viimase peamiselt kokalt varastades VÕI, vähemgi veel, võttes osa plaanist, mis lõppkokkuvõttes sunniks Jesse't olema kaasosaline Gusi tapmises? Tema [Gusi] peamine prioriteet on ellujäämine. Isegi kaudsed asjad, mida ta teinud on, lihtsalt et aidata Walti & Jesse'il elus püsida, on ta väga närviliseks teinud. Ei, juhul kui Walt oleks seda teinud, usuksin ma, et ta tegi seda ilma Saulita ja ma kohe kindlasti ei usu, et Huell oli piisavalt nobenäpp, et üht tagurpidi keeratud sigaretti Jesse'i taskust selle umbropsu sooritatud läbikompamise ajal välja libistada.

(Dave I, <http://uproxx.com/sepinwall/breaking-bad-end-times-an-appropriate-reponse/>, 5.10.11, 3:07PM)

Ma arvan, et Walt mürgitas Brocki. Mitte vahetult, aga Sauli kaudu. Sel ajal kui Huell Jesse üle vaatab või midagi, võis Saulil olla ligipääs sigareti juurde. Saul külastab teda [Jesse'it] igapäevaselt või nii ja temagi on omadega põrgus ning tahab kõigest sellest välja saada. Alguses, [selles] stseenis revolvriga, viimase asjana osutab revolver ühele taimele ja ma arvan, et Walt püüdis Brocki kaudu Jesse'ini jõuda ja teda Gusi vastu keerata (nii nagu Gus Jesse'iga tegi). Ma ei tea, kas Saul (või "A-rühm" oleks selliseks asjaks võimeline). Ja see, kuidas Gus rääkis Jesse'iga haiglas... näib, et tal pole sellega mitte mingit pistmist. Võib-olla Walt (kui meenutada, et revolver osutas taimele) valmistas sellest uue mürgi, mis pole aga eluohtlik, ja ritsiin[iampull] on endiselt sigaretis, ehkki praeguse seisuga ei tea me, kus see [sigarett] on. See aga panebki Jesse'i uskuma, et Walter mürgitas Brocki (nii Walt seda kavatseski), misjärel [Walt] seletab, et see polnud tema, vaid Gus. Aga me saame alles järgmises osas teada (kui see paljastab midagi).

(Fred, samas, 5.10.11, 2:20 PM)

Dave I tähelepanu on siin koondatud kolmele omavahel seotud elemendile: (a) tema täielik umbusk, et Walti ja Jesse advokaadi Sauli ihukaitsja Huell oleks ülepea füüsiliselt suuteline peaaegu mustkunstnikulaadset oskust nõudvaks täppistegevuseks; (b) kui tõesti ilmneb, et midagi sellist tööpoolest leidis aset, on tegemist siiski millegi täiesti võimatuga, *kui just* "nemad [s.o stsenaristid] ei näita, kuidas see võimalik oli"; ja lõpuks (c) tõmbab Dave I oma narrtsepti konkreetsemalt sisse mitte üksnes Huelli, vaid ka Sauli kavatsemisilma, põhjendades, et oletatav skeem, mille kohaselt kõige võti on sigaretipaki vahetus, ülepea ilma Sauli teadmata, n-ö ilma temapoolse "kaasamängimiseta", ei toimiks; ja et "pole võimalustki", et teda oleks võinud kuidagi nõusse saada.

Mis puudutab konkreetset narratiivse persooni Sauli kavatsusilma ühistoimelist kaasarendamist mõnevõrra laiemalt, pakuvad märkimisväärset sisulist täiendust (eeskätt seoses Sauli oletatava valmiduse või mittevalmidusega "plaanis" osaleda) näiteks Sinistersilkmerchanti ja Paukeri narrtseptid (vt näidet 3), mis ei pärine enam sugugi Uproxxi netikeskkonnast, vaid hoopis samaaegsetest vestlustest Redditi foorumis, viies nõnda "temporaalselt pörkivate" (*temporal collision*) ja sisuliselt seotud ühistoimeliselt kaasarenduvate aruteludeni. Nii pakuvadki alljärgnevad narrtseptid Redditi foorumist mõttelist jätku Uproxxi omadele, kuna need arendaksid justkui edasi Sauli kavatsemisilma. Nii nendib Sinistersilkmerchant, et kui pidada silmas Sauli tungivat vajadust põgeneda, võis Walt "öelda mida tahes" ja sundida Sauli "plaanis" n-ö oma osa mängima; *mistõttu* Saul ka nõnda korraldas, et just Huell oma väidetavaid taskuvarga-oskusi rakendada sai.

Näide 3

aga KUIDAS? jesse'il oli sel hommikul tööle minnes sigarett olemas. ta kohtas walti alles pärast, kui oli avastanud, et brocki on mürgitatud. waltil polnud võimalust sigaretile [ligi] saada. muidugi oleks ta brocki võinud uue ritsiinilaariga mürgitada, aga kadunud sigarett on kriitiline kild [, mis seda kinnitaks].

(Pauker, Reddit: https://www.reddit.com/r/breakingbad/comments/kyw1d/episode_discussion_s04e12_end_times_spoilers/?sort=old, 3.10.11, 03:30:45UTC)

Huel tegi seda läbikompamise ajal. See, et Saul tungivalt Jesse'ile helistas (kuus korda!) ja nõudis, et [Jesse] tema kontoris tuleks, oli tegelikult selleks, et sigaretid kätte saada. Walt võis Saulile öelda mida tahes, et põhjendada, mispärast paki väljavahetamine oluline on ja Saul oleks sellega kaasa läinud. Pean silmas seda, et miks muidu näidata Jesse'it Sauli väljumisstseenis? See, et tegelaskuju nagu Saul Goodman otsustab "ära kaduda" jätab sedavõrd palju ruumi loominguliseks koomiliseks pingelõdvenduseks [comic relief], aga selle asemel antakse meile see tobe läbikompamine (miks Jesse enda juurde kutsuda, kui kardad, et ta tuleb sind ära tapma?) ja harilik vestlus ("nooh... las ma annan sulle kõik su raha..."). Ilmselgelt juhtus see stseen just sellisel moel, et me hiljem mõistaks, et Walt maksis Saulile, et see Jesse'i sigaretid välja vahetaks. (Sinistersilkmerchant, samas, 04:08:45UTC)

Ei, ta vahetas ühe paki teise vastu. Mispärast on nii raske ette kujutada, et midagi sellist juhtub? Mustkunstnikud sooritavad käteosavustrikke, mis on päriselt jälgiva ja selliseid asju ootava publiku ees hulka keerulisemad. Taskuvarastel on sarnane oskus. Ja nagu me teame, siis meeldib Saul Goodmanile palgata mitmesuguste praktiliste oskustega inimesi. Ja kui juba Huellist rääkida, siis ma kahtlen, et Saul Goodmani "ihukaitsja" on idioot. Arvan, et Saulile on Huell äärmiselt kasulik just nimelt seetõttu, et inimesed tavatsevad seda tüüpi alahinnata. Ta näib olevat juhm, kohmakas ja letargiline. Aga päriselt pole ta ilmselt midagi neist. Samuti, süžeevahendina oli see, et Saul Jesse'it "asjadega kurssi viis" tarbetu. Jesse kuulis kogu lugu detailselt Walti vaatenurgast, kui ta [Walti] tema majja tapma läks.

(Sinistersilkmerchant, samas, 04:35:18UTC)

3. Ühistoimeliselt kaasarenduv loominguline rahvakeel, pärisustamine, narratiivne persoon ja teisekogemus

[Ü]ksnes dialoogiline ja osaluslik orientatsioon võtab teise isiku diskursust tõsiselt ja on suuteline sellele lähenema kui semantilisele positsioonile ja teise vaatepunktile. Üksnes sellise seesmise dialoogilise orienteerituse kaudu leiab minu diskursus end lähedasest kontaktist kellegi teise omaga, ühtaegu selles sulandumata, seda alla neelamata ja endas lahustumata teise tähendusjõudu, seega ainult nii saab ta diskursusena täielikult säilitada oma iseseisvust.

(Bahtin 1984: 64 (minu tõlge inglise keelest); vrd Sorokin 2016)

Antud alaosa eesmärk on uurida, kuidas eelnevalt illustreeritud narratiivsete tegelaskujudega suhestumisega seonduva netivestluse diskursiivsete operatsioonide ja strateegiate pinnalt oleks võimalik jõuda väärilise teooriani. Ühistoimeliselt kaasarenduvale loomingulisele rahvakeelele kui narratiivse põhialusega tähendustamisele on minu nägemuse kohaselt omased vähemalt kaks omavahel tihedalt seotud aspekti. *Esiteks* tõukuvad tegelaskujudega suhestuvad digitaalsed vestlussituatsioonid vaikumisi argitarkuslikest, tavakeeleliselt väljendatavaist "kogemusdeskriptoritest" (Turvey 2003: 433jj; vrd Turvey 2006: 118). Sellised igapäevakeele kaudu väljendatavad kogemusdeskriptorid on omakorda ajendatud teatavat laadi kontseptuaalsest *mõtlemisest*, mis on samuti argitarkuslikult orienteeritud. Siia haakubki mu käsitlus **pärisustamisest**, kuna rahvakeel, või täpsemalt teataval viisil orienteeritud keelekasutus, aitab konkreetsemalt piiritleda, mis üldse on kaalul, kui räägitakse tegelaskujude (tajutatavast) "kombatavusest" (*tangibility*), "tuttavlikkusest" (*familiarity*), "ligidusest" (*proximity*); ja kasvõi isegi neist kui "salasõpradest" (*secret friends*) (vt nt Plantinga 2011; Giles 2010; Fernyhough, *Cit Lea* 2017). Väga üldistatult saakski tõepoolest öelda, et siit johtuvad ka mu pärisustamise kontseptsiooni järeldmid. Pärisustamine tähistab seega diskursiivset "päriseks tegemist" või (kui siinkohal luua uus eksperimentaalne mõiste) "pärisusloomet" (*realmaking*), mida rakendatakse kogukondliku arutelu hõlbustamiseks.

Seega, kui siinkohal vaidlustada lähtekoht (*contra, inter alia*, Smith 1995, 2011; Carroll 1990), et niihästi film kui ka teleseriaal kutsub esile kogemusi, mis pole "tegelikult päris", vaid millede puhul on tegemist reaktsioonidega pelgalt mõttes kantavatele "muljenditele ja ideedele" – s.t vaataja reageerib juba n-ö teise astme representatsioonile (vt ka Sorokin n. d.) – tuleks kriitika vormistada sotsiaal-materialistlikust vaatenurgast lähtuvalt. Ehk siis, oleks

ju üsna absurdne mõelda, et *tegelikes tingimustes* (nt digimateriaalses vestluskeskkonnas) narratiivse kogemuse (reflektiivne) edasiandmine kulgeks järgnevalt: “minu *mõte* kurvastusest, mida ühe suurepärase tegelaskuju surm minus tekitab, kurvastas mind” (Sorokin 2018a: 110). Antud küsimust nii käsitledes tuleks üksnes nõustuda filmiteoreetik Malcolm Turvey’ga, kes on tõdenud, et “sääraste teooriate [poolt loodava] vaataja algtüüp oleks otsekui pime filmi kui sellise suhtes” (Turvey 2003: 433jj).

Nii tõukuvadki minu pakutava lähenemise alusväited eeldusest, et “fiktsionaalsete olevuste” kui narratiivsete persoonide *olemasolu* (*presence*) on tajutav ja narratiivselt edastatav *otsestelt*, selmet kahelda viimase tõepärasuses; selmet konstrueerida mingisugune müstifitseeritud teadvussõltuvuslik vahepealne (mõtte)ruum. Sõnadel “reaalsus”, “väljamõeldis”, “fakt” jne *puudub* käesoleval juhul *sisuline* kaal, sest *tavalised inimesed* ei nihku oma mõtlemises ja aruteludes ebamäärasesse, abstrahseeritud projitsiooni reaalsusest, kui käepärasem ja loomulikum juba on olemasolev reaalsus, mille *põhjal*, millest kui intuiitiivsest “materiasest” *tulenevalt* (iseasi, mis piirini) tähendustamistegevus toimub.

Ja tõepoolest; kui põigata korra tagasi olemasolu küsimuse juurde, siis õigupoolest on Malcolm Turvey soovitanud antud mõistele ka tänuväärse verbivormi, s.o olemasolu kui end *olemasolustav* (*presence-ing*, *presenc-ing itself*). Tuginedes Ludwig Wittgensteini käsitlusele partküüliku joonistusest (vahel näed küülikut, vahel parti, ent mitte kunagi mõlemat *korraga*), vaagibki Turvey:

[S]ee [et näha kujutist kas pardi või küülikuna] *pole* meie *mentaalse* *tegevuse*, *kujutlusvõime*, või *tõlgendamisega kaasneva vaimse tegevuse* [mental activity] *saadus*. *Pigem*, [kujutise nägemine küülikuna; seeing-as rabbit] *on miski, mis näib end olemasolustavat* [presence itself] *või ilmsiks tulevat* [emerge] *vaatluse all olevas figuuris sõltumatult selle vaatelejast; ja just sel põhjusel kirjeldame antud visuaalset kogemust nõnda, justkui oleks figuur ise füüsiliselt muutunud, seega* [me] *omistame sellele toimijalikkuse* [agency]”

(Turvey 2003: 452; rõhutused ja allajoonitus lisatud; minu tõlge – S. S.).

Ehk siis lühidalt: selleks, et mingisugust kujutatut (*depicted*) tähendustada, peab see esmalt olema omas olemasolus avastatav, tuvastatav (*discoverable*, *recognizable*) (vrd nt Casebier 1991).

Teiseks oluliseks ühistoimeliselt kaasarenduvale loomingulisele rahvakeelele omaseks aspektiks on see, et argiselt koordineeritud keelepruugil on kalduvus “insaiderlikuks kiirsuhtluseks” (*insider shorthand*), millele uurija (kui n-ö väljaspoolt tulija), seda täiel määral hoomamata, ei pruugi isegi osata tähelepanu pöörata. Miks? Sest n-ö väljastpoolt sisse vaadates on vajaka teatav ajaloolis-

narratiivne teadmuslävi. Nii võib mõni netisuhtluse napp vestlusfraaski olla analüütilisel tasandil mõtestatav väljaarenduva rahvanarratiivina, milles võivad sisalduda mitte üksnes sügavuti kontekstuaalsed mõttearendused (seoses narratiivse kogemusega), vaid ka tähelepanuväärsed arengud seoses mitmetasandiliselt saamisesoleva (Sorokin 2017) loojätkuvusega kogukondlikul tasandil. Ainuski kogukondlik üksiktekst kui narrtsept (s.o kommentaaritekst või foorumipostitus) ei paikne ju vaakumis. Ehkki see tähelepanek ei pruugi olla just eriti uudne, iseäranis folkloori kontekstis laiemalt, väärib see esiletõstmist, kuna aitab selgitada, mispärast on seoses populaarsete televisiooniseriaalidega kogunenud mahukas netimaterjal tekitanud meediauurijates pigem pealiskaudset ja üldistavat huvi, selmet välja töötada kontekstitundlikult rakendatavaid mõisteprotokolle vastavaks lähianalüüsiks nagu illustreeritud alaosas 1.

Kui nüüd eelöeldust lähtudes siduda omavahel ideed kogemuslikest (argitarkusel põhinevaist igapäevakeele) deskriptoritest ja eelpool illustreeritud analüüsi teel näitlikustatud empiirilisest ainesest, oleks seniöeldule veidi lisatausta pakkudes võimalik möönda üheskoos filmifilosoof Carl Plantinga, et: "Enamikule vaatajatest ... on *interaktsioon* tegelaskujude "kui persoonidega" narratiivse meedia [*narrative fiction*] puhul peamiseks mõnuallikaks" (Plantinga 2011: 40; rõhutus lisatud). Ka meediapsühholoog Christoph Klimmt on tähendanud, et "enamasti on meelelahutusliku meedia keskmes *inimesed*" (Klimmt jt 2006: 29; rõhutus lisatud). Nõnda ilmneb, et senikäsitletud argitarkusliku lähenemise saab piiritleda *suunatud* huvina narratiivses meedias kujutatud teiste inimeste *kui inimeste* vastu. Nii jõuame tegelaskujudega suhestumise uurimisel välja nn inimhuvi (*human interest*) lähenemiseni, mis jääb sisuliselt väga kaugele pelgalt abstraktsest, ülevalt-alla "vandlitorni" teoretiseerimisest.

Sellest johtuvalt saab omakorda võimalikuks väita, et diskursiivses *vestlusprotsessis* sellest, *kuidas* televaatajad-vestlejad tähendustavad (*make sense of*) narratiivseid tegelaskujusid kui persoone, näib olevat talletunud teatav päriselulisuse, igapäevaelu "sete" (uudishimulikud lapsed, oskuslikud taskuvargad, inimeste suitsetamisharjumused jpm). Just säärasest päriselujuägist kasvõi vaikimisi lähtumine, selle olemasolu üleüldse, võimaldabki "fiktsionaalse" kogemuslikkuse mõtestamist *just nimelt* igapäevase argitarkuse kaudu. Ehk teisisõnu: käesolevas seoses kohaseim teooria peab suhestuma *välispidiste* (*externalist*)¹⁴ sotsiaalse kognitsiooni vormelitega, nii nagu neid igapäevaelus rakendatakse. Sellised vormelid võivad enamasti avalduda teatava "keelematerialismina"¹⁵ – s.t "päris elu keelena" (*Sprache des wirklichen Lebens*) "ühises kollektiivses eesmärgipärasel tegevuses" (D'Alonzo 2018: 1, 7; vrd Thao 2009; Sorokin 2018c). Eelkirjeldatud kalduvus tuleneb eeskätt vajadusest kindlustada "fiktsiooni" lihtne mõistmine.

Eelöeldut arvesse võttes on võimalik väita, et ka “fiktsionaalsed” suhestumised tõukuvad väga oluliselt keele kommunikatiivse kasutusväärtuse sotsio-pragmaatikast (vrd Jucker & Locher 2017: 1–2, vt ka 5–7). Kui nüüd eelneva ideestikuga lõpuni minna, võiks väita, et narratiivse tegelaskujuga suhestumine oleks ümberkujundatav fiktsiooni/de “materialismi” või fiktsiooni/de “materialiseerimise” teel. Lühidalt: viimatimainitud kontseptsioonid aitaksid arendada teoreetilist arusaama rahvakeelest, mis on objektiivse reaalsuse suhtes jaatav, rajades objektiivse reaalsuse normatiivse olemasolu ja fiktsiooni vahele piirme, ehkki võib-olla ebausaldusväärse (*slippery[-]nature[d]*; samas: 3). Nõustudes soveti Venemaa lingvisti Valetin Vološinovi ideega võiks käesoleva alaosa põhipostulaadid kokku võtta järgnevalt: “Kognitsioon raamatute ning teiste inimeste sõnade suhtes ning kognitsioon omaenese peas kuuluvad samasse reaalsusse, ja erinevused, mis on pea ja raamatu vahel, ei mõjuta kognitsiooni sisu” (Vološinov 1973: 34).

4. Kuidas selgitada positiivset tegelaskujuontoloogiat paradoksaalsele jänesele, ehk: alternatiivne teoretiseerimine vastamisi järjekindlate idealistlike truismidega

Pean silmas hüpoteesi, et tajutav [perceptible] on üksnes see, mis asub meeles, mis tajutavat tajub: et tegelikult ei taju me väliseid asju, vaid üksnes meelele jäädvustunud [imprinted upon the mind] kujutisi ja pilte, mida kutsutakse muljenditeks [impression] ja ideedeks.

Kui see tõsi oleks: eeldusel, et teatavad muljendid ja ideed mu meeles eksisteerivad, ei saa ma nende olemasolu põhjal järeldada mitte ühtegi muud asja [any thing else]: minu muljendid ja ideed on ainsad eksistentsid, millest minul on teadmine ja kontseptsioon: ja need on nii põgusad ja ajutised olemasolud, et neil ei saa olemasolu ollagi, sest nad püsivad ainult senikaua, kuniks mina neist teadlik olen. Sellise hüpoteesi kohaselt kogu universum minu ümber, kehad ja hinged, päike, kuu, tähed ja maa, sõbrad ja tuttavad, eranditult kõik, mille eeldasin olevat alaliselt olemasoleva, mõelgu ma siis neist või mitte, haihtuvad jalamaid [...] Ma ARVASIN, et [selline hüpotees] on mõistusevastane [.]

(Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense* (1819), lk xiii–ix (rõhutused ja suurtähestus originaalis; minu tõlge – S. S.))

Senine diskussioon on käsitlenud vastuolu, kuidas tänapäeva teaduslikud lähenemisviisid on keskendunud niihästi fiktsionaalsete kui ka pärisinimeste kogemise mõtestamisele. Siinkohal pean mõistagi silmas selliseid kontseptsioone nagu simuleerimine, transportatsioon, immersioon ning teise mentaalne representeerimine laiemalt (Ryan 2001; Goldman 2006; Shanton & Goldman 2010; Gerrig 1993; Walton 1990). Seal, kus praktiline alt-üles ehk rahvalik narratiivse kogemuse tähendustamine haakub otsekui loomulikult ja iseeneslikult käsitlustega sotsiaalsest jagatud kogemusest; takerduvad säärased “teaduslikud” ülevalt-alla käsitlused teoreetilisse abstraheerimisse ja justkui müstifitseerivad retseptiivset kogemust, sest nad näevad selle asuala rangelt üheainsa kogeja kujutlusvõime piirneis, n-ö individuaalse ego “tööriigis” (vrd Meskin & Weinberg 2003).

Paratamatult eraldavad sellised seepidised (*internalist*) lähenemised teo (kogemise) kontekstist (see, mida kogetakse; see, millele kogemine on *suunatud*, olenemata esitusmeediumist). Sellega võib kaasneda ka keele ja sõna kui sotsiaalse elu elementaariosiste alahindamine. Seepidises käsitluses muundub keel, kui rakendada siinkohal Henry McDonaldi kõnekat fraasi, “eeterlikuks”, sest kõik taandatakse “säärasele ettekujutusele fiktsionaalsest lugemispraktikast, kus romaani kätte haaranu teostab fenomenoloogilise reduktsiooni ... paigutab ‘päris maailma’ sulgudesse ... ja ... sukeldub teise, fiktsionaalsesse maailma” (McDonald 2001: 40–41). Kuid on see *alati* nõnda, või täpsemalt: peaks see analüütilis-teoretiseerivalt mõeldes alati just nii mõtestatav olema?

Tuues välja paralleele päriselulise sotsialiseerumise ja fiktsionaalsete tegelaskujudega suhestumise vahel, möönab kultuuriantropoloog John L. Caughey, et “võbelevaid kujutisi [teleriekraanil] tabatakse [*apprehend*]¹⁶ olulisel määral kui *inimesi*” (Caughey 1984: 36, 40; rõhutus originaalis). Kui nüüd küsida, mil moel senist teoretiseerimist põhjendada, võiks vastata, et materiaalsed, s.o päriselulised sotsiaalsed suhted ning interaktsioon kui selline leiavad – ülekan-tuna tegelaskujudega suhestumisse või täpsemini tegelaskujudega suhestumine ülekan-tuna päriselulistesse sotsiaalsetesse suhetesse¹⁷ – oma võrdkuju (para) sotsiaalses, mille keskmes on narratiivselt arendatud, “pärisloodud” (*realmade*) sotsiaalsete sidemete (*social bonds*) *tajutavus*.

Käsitluse “parasotsiaalsest interaktsioonist” töötasid välja 1950. aastate ameerika psühhiaatrid Donald Horton ja R. Richard Wohl, kes analüüsisid televaatajate suhestumist nn ekraaniinimestega nagu uudisteankur, saatejuht jmt. Tänapäeva meediapsühholoogias ja mujalgi on käsitluse mõjupind juba ammu laienenud igasugustele “meediafiguuridele” (Horton & Wohl 2006; vt nt Giles 2002, 2010; Wulff 1992, 2006). Seega pakub ka käsitlus parasotsiaalsest interaktsioonist omajagu veenvat panust, aitamaks mõtestada televaatajate-

vestlejate ekspressiiv-narratiivset püüdu mõista n-ö ekraaniinimesi otsekui kombatavate “teistena”. Inimestena, kes võivad küll olla kogejaga “sarnased”, kuid siiski määratletud kindlapiiriliseltsuveräänsete, omas-maailmas-iseseisvalt-eksisteerivatena (vrd Alderson-Day & Bernini & Fernyhough 2017; Plantinga 2011; Goldie 2004; Vaage 2014; Blanchet & Vaage 2012).

Siinkohal siis tulebki mängu narratiiv kui keele argitarkuslik-loominguline “tööriist”, mis tõukub – olgugi, et räägime vaid narratiivse kogemuslikkuse tähendustamisest – ülimalt kontekstitundlikust sotsio-ajaloolis-praktilisest dimensioonist (vrd Herman 2013; Hutto 2007, 2008; Vygotsky 1978, 1986; Voloshinov 1973).

Eelkirjutatust tulenevalt, iseäranis kui pidada silmas senist diskussiooni, näen ma ühistoimeliselt kaasarenduva loomingulise rahvakeele ‘mootorina’ või fundamentaalprintsibiina sotsiaal-materialistliku suunitlusega tähendusloomepraktikat kui sellist (ehk pärisusloomet). Teisisõnu: pärisusloomest saab teatav narratiivne praktika, mille juures on määrav – eriti kui silmas pidada kogukondlikku diskursust –, et ka narratiivsele teisele, sarnaselt päriseluliste “inimeste lugudega” (Goldie 2004), lähenetakse n-ö kolmanda isiku tasandilt. Tema kohta teadaolevat ning eeldatavat informatsiooni püütakse ühitada tema laiema (elu)konteksti ja (elu)ajalooga (kuid ka kogeja enda omaga). Ehk siis, selmet mõelda, “mida teeksin mina, kui oleksin tema” (simulatsioon) või “mida teeksin mina, kui mina elaksin tema maailmas” (transportatsioon, immersioon), püütakse tedagi pärisusloovalt mõtestada *ajalooliselt* – “ajalooks” on siin lihtsalt ajapikku *temast kui persoonist* kogunenud narratiivne teadmus.

Siit tuleneb omakorda terve rida küsimusi. Mida ja kuidas võiks *see persoon* teha ja käituda? Kuidas ja kas on tema eeldatav toimimine üleüldse kooskõlastatav sellega, mida võivad välja pakkuda või mida on välja pakkunud narratiivse maailma loojad, stsenaaristid?¹⁸ Ja nii edasi.

Kogu senikäsitletud keeruka dünaamika hoomamiseks pakkusin oma doktoridissertatsioonis välja mitmekesise eksperimentaalse mõisteaparatuuri. Pidades silmas senist arutelu, sobiks mu väitekirja peamist väidet kokku võtta vahest järgnevalt:

Seriaali üle arutlejate (ratsionaalne) kriitikameel – s.o teadmine, et tegemist on väljamõeldisega, et nad ei jälgi päris sündmusi reaalarajas – kaugeltki ei seisatu. Fiktsiooni kogemise juures laiemalt ning tegelaskujudega suhestumise juures kitsamalt ei seadistata reaalsust “pausile”, vaid vastupidi, televaatajate-vestlejate individuaalne ja sotsiaalselt jagatud kogemuslik (väline, indiviidist sõltumatult eksisteeriv) reaalsus kujuneb tähendusloome, või siis vahest täpsemini väljendudes pärisusloome juures instrumentaalseks.

Siinjuures oleks aga paslik märkida, et simuleerimise jt mõistmispraktikate kohatist rakenduslikku vajalikkust – kuigi *just* kohatist ja kindlasti mitte universaalset – ma üldse ei välista. Sellegipoolest seab minu empiiriline analüüs põhjendatud kahtluse alla säärase strateegiate heuristilise väärtuse *kogukondlikus*, antud juhul siis netisuhtluses.¹⁹ Samavõrd näib sotsiaalselt sidusa diskursuse aluseks olevat ka arutluse all olevate inimeste argitarkuslik käsitlemine sotsiaalsete eksistentsidena, kes, olenemata esitusmeediumist või objektiivsest reaalsusest, sõltuvad ümbritsevatest suhetest. Nagu märgib antud seoses ökoloogiline filmiteoreetik Joseph D. Anderson: “Me peame taju-*juma* tähendusi *seoses kellegagi*, tegelaskujuga filmis, kes asustab [*inhabits*] filmi fiktsionaalset maailma, on allutatud selle piirangutele ja võimalustele [*affordances*]” (Anderson 1996: 136–137).

Ehk siis: omas maailmas seda *asustavana* eksisteeriv narratiivne persoon asub selles suveräänsena; ta on selle maailmaga *koos* (vastupidiselt tegelaskuju mõtestamisele ühe kavatsuslikkust mitte omava “mutrikesena” teatava narratiivse terviku *sees*). Eeltoodust johtubki minu väide, et seoses narratiivsete persoonidega on teleseriaali “Halvale teele” vaatajad-kommenteerijad *teist-tajuvad* (*perceiving AT*), mistõttu nad ka räägivad neist *kui* teistest, *kelle* elud neid järk-järgult *neelavad*; ja mitte, kelle eludesse nad *neelatud saavad* (*absorbed BY contra absorbed “in”*; vt ka Sorokin 2016a, b; Sorokin n.d.).

Eelöeldust tõukuvalt saab seega öelda, et vestlussituatsiooni tasandil näib range eristus “fiktsionaalne” *versus* “päris” (inimene) olevat sisuliselt tühine. Sellegipoolest näib käibivat eeldus, nagu oleksime selliste igapäevakujut(1)uste puhul silmitsi paradoksiga. Kuna üldjuhul näikse karakteriga suhestumise teoretiseerimine eelistavat kitsalt kogejapõhist või pigem individualistlikku *teadvussõltuvuslikku* (*mind-dependent*) valemit. Ja siit siis ka eelnimetatud käsitlused fiktsionaalsesse maailma transporteerumisest, fiktsionaalse teise simuleerimisest enese peal/peas jne. Nii otsustasingi omalt poolt välja pakutava mõisteraamistikuga leida äsjakirjeldatud vastuoludele kohast kompromissi, heites kahtlust egokeskse narratiivse kogemuslikkuse piisavusele, seda iseäranis kogukondliku ja pikaajalise diskursusepraktika perspektiivilt vaadelduna.

Kokkuvõtteks

Lõpetuseks sobiks veel kord küsida: mida pean silmas, rääkides *pärisustamisest*? Mõiste inspiratsiooniks on ingliskeelne neologism “realitization” (toortõlkes “realitiseerimine”), mida sõnastik määratleb kui “kellegi reaalsusse toomise akti”.²⁰ Teisisõnu, pikaajalised sarikohtumised narratiivsete persoonidega,

sellest tulenev nendekohase teadmuse pidev rikastumine (s.o nende narratiiv-ajalooline “elu-ajalugu”) ja lõpuks interneti poolt võimaldatav järjepidev kogukondlik diskussiooniruum – need aspektid, võetuna ühtse tervikuna – loovad ainulaadse pinnase selleks, et pelkadest tegelaskujudest teleriekraanil edeneksid välja narratiivsed *persoonid*, kuna neid *tajutakse* eeskätt just suveräänsete “arutlevate toimijatena” (*reasoning agents*). Mil moel säärane tajumine aga avaldub? Laias laastus võtabki kontseptsioon pärisustamisest kokku seniräägitu:

- (i) televaatajate-vestlejate keelekasutus on narratiivselt “seadistatud” (*narratively tooled*);
- (ii) narratiivsed implikatsioonid tingivad keele loomingulisi impulsse, pannes nii aluse esmasele, elementaartasandi mõistmisloogikale; s.t narratiivseid persoone tunnustatakse (*acknowledge*) argitarkuslikult (*commonsensically*) päriselt ja suveräännelt koos oma maailmaga olevatena (*contra* “mutrikestena” selle maailma täiteks); ehk siis: saaksime rääkida tegelaskujude kui narratiivsete persoonide eksistentside jaatamisest – positiivsest (karakter)ontoloogiast (*affirmative ontology*) (vrd Sorokin 2018c);
- (iii) “päris” ei ole antud seoses mõeldud antiteesina “fiktsioonile”, vaid *jätkuna* huvile teiste inimeste vastu, olenemata esitusmeediumist.

Kui juhinduda seniöeldust, kuid püüdes kokku võtta ka käesoleva artikli keskseid väiteid, siis pidades silmas ühelt poolt minu kontseptsiooni ühistoimeliselt kaasarenduvast loomingulisest rahvakeelest ja teisalt käsitlust vaikimisi praktiseeritavast pärisustamise aktist, võiks seda teha järgnevate tähendus-tamiselementide kaudu, millest tõukub televaatajate-vestlejate tähendustav pärisusloome (vrd Sorokin 2018a: 34–35):

1. Nad uurivad üksipulgi narratiivsete persoonide “kavatsuslikke välju” (*intentionale Feld*, Wulff 2006), s.t viimaste “elude ajalugusid” ja suhtetusümbrust (*relational surroundings*), kantuna omakorda kavatsusest mõista narratiivsete persoonide lugusid “õigesti”, seetõttu eranditult alati domineerivat autorijutustust “läbi sõeludes” (*sieving*), püüdmaks avastada vähimatki võimalikku eksimust;
2. nad püüavad maksimaalselt “parandada” näilisi ja tajutavaid ebakõlasid ja katkestusi, taotledes seejuures võimalikult laialdast kontekstitundlikku “selgituslikku sidusust” (Thagard 2000). Sealjuures pööratakse tähelepanu, tõlgendatakse, täiendatakse ja teisendatakse narratiivsete persoonide situeeritud “suuremate narratiivide” “tihedaid kirjeldusi” (Geertz 1973);

3. selmet näha iseennast narratiivse persooni asemel või tema maailma “ümberkantuna” – lähenemised, mis õõnestavad narratiivsete persoonide (tajutavat) suveräänsust ning seega on vastuolus punktiga 1 – võivad teleseriaali üle arutlejad teatavail tähendustamishetkil jõuda narratiivsete persoonide elukontekstide ja arutlejate endi elukonteksti ühildamiseni. Seda määratlesin oma doktoriväitekirjas kui päris ja (tajutava) elukogemuse loostatud *kokkukäändumist (twist)* (vt Sorokin 2018a: 34–35, 72–76);
4. nad jäävad sõltuvaks laiemast diskussioonisfäärast (vastastikku seotud vestlusruum mitmesugustes blogi- ja foorumikeskkondades), mistõttu saab väita, et narratiivsed persoonid saavutavad agentsuse, tegijalikku- se, “toimimaks” kõrvuti ning kesksena selles sfääris, saamata sealjuures – ja see on üsna kriitiline punkt – n-ö kõrvaltvaatavates (*onlooking*) vaatajates “lahustatud” ja vastupidi.

Kommentaariid

- ¹ Käesolev artikkel põhineb osaliselt mu ettekandel Eesti-uuringute Tippkeskuse ja 61. Kreutzwaldi päevade rahvusvahelisel konverentsil “Varieerumine keeles, kirjanduses, folklooris ja muusikas” (korraldajad Tartu Ülikool ja Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu, 7.–8.12.2017). Olen tänulik inspireeriva ning mõtlemapaneva tagasiside ja kriitiliste tähelepanekute eest. Samuti olen väga tänulik toimetajale ja arvustajatele vajalike nõuannete ja paranduste eest käesoleva artikli eelmistes versioonides. Käesoleva artikli valmimist toetas teadusgrant PUT1481 “Imaginaarsete narratiivsete stsenaariumite roll kultuuridünaamikas” (1.01.2017–31.12.2020) ja Eesti-uuringute Tippkeskus (TK145). Vt ka Sorokin 2018b. Kõnealuste teemade käsitlust inglise keeles vt Sorokin (ilmumas).
- ² Alan Sepinwalli püsikolumn “What’s Alan Watching?” Uproxx.comis (<https://uproxx.com/sepinwall/breaking-bad-end-times-an-appropriate-reponse/>; <https://uproxx.com/sepinwall/breaking-bad-face-off-say-uncle/>); professionaalne tele- ja filmikriitika blogi “The A. V. Club” (<https://tv.avclub.com/breaking-bad-end-times-1798169832/>; <https://tv.avclub.com/breaking-bad-face-off-1798169945/>); Tim Goodmani kolumn “The Bastard Machine” *Hollywood Reporteris* (<https://www.hollywoodreporter.com/bastard-machine/breaking-bad-spoiled-bastard-ep-243218>; <https://www.hollywoodreporter.com/bastard-machine/breaking-bad-spoiled-bastard-season-246076>) ja Redditi ala-redditi r/breakingbad (https://www.reddit.com/r/breakingbad/comments/kyw1d/episode_discussion_s04e12_end_times_spoilers/; https://www.reddit.com/r/breakingbad/comments/16j94/episode_pisscusion_s04e13_face_off_spoilers/). (Lingid vaadatud 22.12.2018; *Hollywood Reporteris* ei näi kommentaare enam arhiveeritud olevat).
- ³ Seriaali “Halvale teele” teoreetilisteks perspektiivideks vt nt Koepsell & Arp 2012; Pierson 2014; Blevins & Wood 2015.
- ⁴ *The Revolution Was Televised. The Cops, Crooks, Slingers and Slayers Who Changed TV Drama Forever* (Sepinwall 2012; täiendatud trükk avaldatud 2015).

- ⁵ Vt <https://uproxx.com/sepinwall/review-john-ridley-aims-high-with-abcs-american-crime/> (vaadatud 14.02.2019).
- ⁶ *TwoP*-ist lähemalt vt nt Gray 2005; Andrejevic 2008; Stilwell 2003.
- ⁷ “I did it for me. I was good at it. And I was really... I was alive” (<https://www.youtube.com/watch?v=gUJci5RWsqE>).
- ⁸ Detailse ülevaate saamiseks sellest, kuidas ma käesolevat materjali analüüsieelselt töötlesin, vt Sorokin 2018a: 145–150.
- ⁹ Argitarkust (*common sense*) määratlen ma siinkohal 17. sajandi šoti argitarkus-filosoofist Thomas Reidist ja tema *sensus communis* käsitlest inspireerituna (Reid 1819; vt ka Sorokin 2018a: 36n55).
- ¹⁰ Kommentaaritekstide ja foorumipostituste kirjavahemärgid, suurtähestus jms on edasi antud muutmata kujul.
- ¹¹ Siin ja edaspidi minu tõlge – S. S.
- ¹² Tuleb märkida, et minu mõistekasutus pole siinkohal seotud Paul Werthi nägemusega (vt Werth 1999: 213jj).
- ¹³ Käsitlust erinevatest ilmadest vt Sorokin 2018a: 134–144.
- ¹⁴ Näiteks võiks väita, et sotsiaalkonstruktivistlik lähenemine sotsiaalsele kognitsioonile ähvardab langeda samasse ontoloogiliselt suletud ringi lõksu, kui seespidine (*internalist*) teadvusfilosoofia.
- ¹⁵ Esimesena kasutasid seda mõistet Karl Marx ja Friedrich Engels oma “*Saksa ideoloogias*” (Marx & Engels 1998: 42).
- ¹⁶ Märkigem, et valisin tõlkeks sihilikult “tabatakse”, kuna siinkohal tekib üsna selge paralleel eelkirjeldatud Malcolm Turvey käsitlesega.
- ¹⁷ Vt minu “ülekandemudeli” (*Carry-Over Model*) käsitlust, Sorokin (2018a: 51–67).
- ¹⁸ Vrd Hafsteini (2014) “anti-autorlus” ja Howardi (2008) “alternatiivne autorlus” ehk siis: kaasarenduv kogukondliku *pädevuse* kasv.
- ¹⁹ Näiteks võiks käesoleva teoreetilise raamistiku paikapidavust testida ka päriseluliste raamatuklubide puhul. Antud viite eest olen erakordselt tänulik oma oponendile, prof. dr. Marco Caracciolole.
- ²⁰ http://nws.merriam-webster.com/pendictionary/newword_display_alpha.php?letter=Re&last=20 (vaadatud 06.03.2019).

Kirjandus

- Alderson-Day, Ben & Bernini, Marco & Fernyhough, Charles 2017. Uncharted features and dynamics of reading: Voices, characters, and crossing of experiences. *Consciousness and Cognition* 49, lk 98–109 (doi: 10.1016/j.concog.2017.01.003).
- Andrejevic, Mark 2008. Watching Television Without Pity: The Productivity of Online Fans. *Television & New Media* 9 (1), lk 24–46 (doi: 10.1177/1527476407307241).
- Anderson, Joseph D. 1996. *The Reality of Illusion: An Ecological Approach to Cognitive Film Theory*. Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press.
- Bacchilega, Cristina 2015. Narrative Cultures, Situated Story Webs, and the Politics of Relation. *Narrative Culture* 2 (1), lk 27–46.
- Bahtin 1984 = Bakhtin, Mikhail M. 1984. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Banks, John & Humphreys, Sal 2008. The Labour of User Co-Creators: Emergent Social Network Markets? *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies* 14 (4), lk 401–418 (doi: 10.1177/1354856508094660).
- Blanchet, Robert & Vaage, Margrethe Bruun 2012. Don, Peggy, and Other Fictional Friends? Engaging with Characters in Television Series. *Projections* 6 (2), lk 18–41 (doi: 10.3167/proj.2012.060203).
- Blevins, Jacob & Wood, Dafydd (toim) 2015. *The Methods of Breaking Bad: Essays on Narrative, Character and Ethics*. Jefferson, NC.: McFarland & Company.
- Carroll, Noel 1990. *The Philosophy of Horror: or, Paradoxes of the Heart*. New York: Routledge.
- Casebier, Allan 1991. *Film and Phenomenology: Toward a Realist Theory of Cinematic Representation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Caughey, John L. 1984. *Imaginary Social Worlds: a Cultural Approach*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- D'Alonzo, Jacopo 2018. Tran-Duc-Thao and the language of real life. *Language Sciences* 70, lk 1–13 (doi: 10.1016/j.langsci.2018.06.007).
- Détienne, Françoise & Barcellini, Flore & Baker, Michael James & Burkhardt, Jean-Marie & Fréard, Dominique 2012. Online epistemic communities: theoretical and methodological directions for understanding knowledge co-elaboration in new digital spaces. *Work* (Supplement 1), lk 3511–3518 (doi: 10.3233/WOR-2012-1036-3511).
- Détienne, Françoise & Baker, Michael James & Vanhille, Mohini & Mougnot, Céline 2017. Cultures of collaboration in engineering design education: a contrastive case study in France and Japan. *International Journal of Design Creativity and Innovation* 5 (1–2), lk 104–128 (doi: 10.1080/21650349.2016.1218796).
- Fernyhough, Cit in Lea 2017 = Lea, Richard 2017. Fictional Characters make “experiential crossings” into real life, study finds (<https://www.theguardian.com/books/2017/feb/14/fictional-characters-make-existential-crossings-into-real-life-study-finds> – 6. märts 2019).

- Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.
- Gerrig, Richard J. 1993. *Experiencing narrative worlds: on the psychological activities of reading*. New Haven: Yale University Press.
- Giles, David C. 2002. Parasocial Interaction: A Review of the Literature and a Model for Future Research. *Media Psychology* 4 (3), lk 279–305 (doi: 10.1207/S1532785XMEP0403_04).
- Giles, David 2010. *Psychology of the media*. Palgrave insights in psychology. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Giles, David & Stommel, Wyke & Paulus, Trena & Lester, Jessika & Reed, Darren 2015. Microanalysis of Online Data: The methodological development of “digital CA”. *Discourse, Context & Media* 7, lk 45–51 (doi: 10.1016/j.dcm.2014.12.002).
- Giles, David & Stommel, Wyke & Paulus, Trena 2017. The Microanalysis of Online Data: The next stage. *Journal of Pragmatics* 115 (Juuli), lk 45–51 (doi: 10.1016/j.pragma.2017.02.007).
- Goldie, Peter 1999. How We Think of Others’ Emotions. *Mind & Language* 14 (4), lk 394–423 (doi: 10.1111/1468-0017.00118).
- Goldman, Alvin I. 2006. *Simulating minds: the philosophy, psychology, and neuroscience of mindreading*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Gray, Jonathan 2005. Antifandom and the Moral Text. Television Without Pity and Textual Dislike. *American Behavioral Scientist* 48 (7), lk 840–858 (doi: 10.1177/0002764204273171).
- Hafstein, Valdimar Tr. 2014. The Constant Muse: Copyright and Creative Agency. *Narrative Culture* 1 (1), lk 9–48 (doi: 10.13110/narrcult.1.1.0009).
- Herman, David 2002. *Story Logic. Problems and Possibilities of Narrative*. Lincoln ja London: University of Nebraska Press.
- Herman, David 2013. *Storytelling and the sciences of mind*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Horton, Donald & Wohl, Richard R. 2006 [1956]. Mass Communication and Para-Social Interaction: Observations on Intimacy at a Distance. *Psychiatry* 19 (3), lk 215–229 (doi: 10.1080/00332747.1956.11023049 – digitaalne reprint aastast 2006, http://www.participations.org/volume%203/issue%201/3_01_hortonwohl.htm – 7. märts 2019).
- Howard, Robert Glenn 2008. The Vernacular Web of Participatory Media. *Critical Studies in Media Communication* 25 (5), lk 490–513 (doi: 10.1080/15295030802468065).
- Hutto, Daniel D. 2007. Folk Psychology without Theory or Simulation. Hutto, Daniel D. & Ratcliffe, Matthew (toim). *Folk psychology re-assessed*. Dordrecht: Springer, lk 115–135 (doi: 10.1007/978-1-4020-5558-4_7).
- Hutto, Daniel D. 2008. *Folk psychological narratives: the sociocultural basis of understanding reasons*. Cambridge, Mass: MIT Press.

- Jucker, Andreas H. & Locher, Miriam A. 2017. Introducing *Pragmatics of Fiction*: Approaches, trends and developments. Locher, Miriam A. & Jucker, Andreas H. (toim). *Pragmatics of Fiction*. Berlin ja Boston: Walter de Gruyter, lk 1–21 (doi: 10.1515/9783110431094-001).
- Klimmt, C. & Hartmann, Tilo & Schramm, Holger 2006. Parasocial Interactions and Relationships. Bryant, Jennings & Vorderer, Peter (toim). *Psychology of entertainment*. London & New York: Routledge, lk 291–311.
- Koepsell, David R. & Arp, Robert 2012. *Breaking Bad and Philosophy. Badder Living through Chemistry*. Chicago: Open Court.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich 1998. *The German ideology: including Theses on Feuerbach and introduction to the critique of political economy*. Amherst, N.Y: Prometheus Books. [Originaal 1846.]
- Meskin, Aaron & Weinberg, Jonathan M. 2003. Emotions, Fiction, and Cognitive Architecture. *British Journal of Aesthetics* 43 (1), lk 18–34 (doi: 10.1093/bjaesthetics/43.1.18).
- McDonald, Henry 2001. Wittgenstein, Narrative Theory, and Cultural Studies. *Telos: Critical Theory of the Contemporary* 121, lk 11–53.
- Pierson, David (toim) 2014. *Breaking Bad: Critical Essays on the Contexts, Politics, Style, and Reception of the Television Series*. Lanham: Lexington Books.
- Plantinga, Carl R. 2011. Folk Psychology for Film Critics and Scholars. *Projections* 5 (2), lk 26–50 (doi: 10.3167/proj.2011.050203).
- Reid, Thomas 1819. *An Inquiry into the Human Mind, On the Principles of Common Sense*. Glasgow: W. Falconer.
- Ryan, Marie-Laure 2001. *Narrative as Virtual Reality. Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Sepinwall, Alan 2012. *The Revolution was Televised. The Cops, Crooks, Slingers and Slayers Who Changed TV Drama Forever*. Self published.
- Shanton, Karen & Goldman, Alvin 2010. Simulation Theory. *Wire's Cognitive Science* 1 (4), lk 527–538 (doi: 10.1002/wcs.33).
- Smith, Murray 1995. *Engaging Characters: Fiction, Emotion, and the Cinema*. Oxford: New York: Clarendon Press: Oxford University Press.
- Smith, Murray 2011. On the Twofoldness of Character. *New Literary History* 42 (2), lk 277–294 (doi: 10.1353/nlh.2011.0022).
- Sorokin, Siim 2013. Sidusad karakterikavatsused, ebausutavad lood? Kollektiivselt esilduv mõtlemisest mõtlemine teleseriaali "Breaking Bad" internetiretseptisoonis. *Ettekanne 57. Kreutzwaldi päevade teaduslikul konverentsil* 17. ja 18. detsember.
- Sorokin, Siim 2016a. Televaatajate ja karakterite intersubjektiivne ja kontekstuaalne lõimumine teleseriaali "Halvale tee" internetiretseptisoonis. Labi, Kanni (koost, toim). *Paar sammukest... Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat XXIX*. Transmeedialised siirded. Võrguteavik. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 81–108 (doi: 10.7592/PS/29.sorokin).

Sorokin, Siim 2016b. The Lives of Characters: Affective World-Building in the Internet Discussions of Breaking Bad. *Ettekanne rahvusvahelisel konverentsil "The Stories of Hope and Fear: Mapping Emotions and Affects in Life, Arts, and Literature"*. Eesti, Palmse, 24. ja 25. august.

Sorokin, Siim 2017. Pärissustamise paradoksid: narratiivsed persoonid, "Halvale tee" ja argitarkus netisuhtluses. Ostrak, Anne & Voolaid, Piret (koost). *Variation in language, literature, folklore, and music*. Annual conference of the Centre of Excellence in Estonian Studies and annual 61st Kreutzwald Days conference. December 7–8, 2017. Programme and abstracts. Tartu: ELM Scholarly Press, lk 112 (https://www.folklore.ee/CEES/2017/programme_variation2017.pdf – 4. aprill 2019).

Sorokin, Siim 2018a. *Character Engagement and Digital Community Practice: A Multidisciplinary Study of "Breaking Bad"*. PhD dissertation. Tartu: University of Tartu Press (<https://dspace.ut.ee/handle/10062/59057> – 14. veebruar 2019).

Sorokin, Siim 2018b. Teleseriaalide tegelaskujud otsekui pärisinimesed: Argitarkuslikult väljenduv teisetaju sotsiaalmeediavestlustes. *Vikerkaar* 4–5, lk 104–114.

Sorokin, Siim 2018c. Characters perceived as other people: significance of common sense making in digitally communicated televisual engagement. *Ettekanne rahvusvahelisel interdistsiplinaarsel konverentsil "Personification Across Disciplines"*, Durhami Ülikool, 17.–19. september.

Sorokin, Siim (ilmumas). Paradoxical Everyday Imaginaries? Realization, Narrative Persons and Common Sense Making in Digitally Communicated Televisual Engagement of *Breaking Bad*. Voolaid, Piret & Babič, Saša (toim). *Variation Turns the World Go Round: Variation in Folklore and Literature*. Tartu: Cambridge Scholars Publishing.

Sorokin, Siim n. d. Article review of Murray Smith's On the Twofoldness of Character (2011) (https://www.academia.edu/12253269/Article_review_of_Murray_Smiths_On_the_Two-foldness_of_Character_2011_ – 8. märts 2019).

Stilwell, Jessica M. 2003. *Fans Without Pity: Television, Online Communities, and Popular Criticism*. MA Thesis. Washington DC: Georgetown University.

Thagard, Paul 2000. *Coherence in thought and action*. Cambridge, Mass.: MIT Press

Thao, Trần Duk & Muller, Robin 2009. From Phenomenology to the Materialist Dialectic of Consciousness. Muller, Robin (tlk). *Graduate Faculty Journal* 30 (2), lk 297–325 (doi: 10.5840/gfj200930221).

Turvey, Malcolm 2003 [1997]. Seeing Theory: On Perception and Emotional Response in Current Film Theory. Allen, Richard & Smith, Murray (toim). *Film Theory and Philosophy*. New York: Oxford University Press, lk 431–457 (doi: 10.1093/acprof:oso/9780198159216.003.0020).

Turvey, Malcolm 2006. Imagination, Simulation, and Fiction. *Film Studies* 8, lk 116–125 (doi: 10.7227/FS.8.12).

Vaage, Margrethe Bruun 2014. Blinded by familiarity: partiality, morality, and engagement with TV series. Nannicelli, Ted & Taberham, Paul (toim). *Cognitive Media Theory*. New York & London: Routledge, lk 268–284.

Vološinov, V[alentin]. N[ikolajevitš]. 1973 [1930]. *Marxism and the Philosophy of Language*. Leningrad/ New York ja London: Seminar Press.

Vygotsky, L[ev] S. 1978 [1930]. *Mind in society: the development of higher psychological processes*. Cambridge: Harvard University Press.

Vygotsky, L[ev]. S. 1986 [1934]. *Thought and language*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Walton, Kendall L. 1990. *Mimesis as Make-Believe. On the Foundations of the Representational Arts*. Cambridge & London: Harvard University Press.

Werth, Paul 1999. *Text worlds: representing conceptual space in discourse* (1st print). Harlow: Longman.

Wulff, Hans Jürgen 1992. Fernsehkommunikation als parasoziale Interaktion: Notizen zu einer interaktionistischen Fernsehtheorie (<http://www.derwulff.de/2-35> – 27. mai 2018).

Wulff, Hans Jürgen 2006. Attribution, Konsistenz, Charakter. Probleme der Wahrnehmung abgebildeter Personen. *Montage / av*, 15 (2), lk 45–62 (<https://core.ac.uk/download/pdf/56716993.pdf> – 8. märts 2019).

Summary

Paradoxical everyday imaginaries? Realitization, narrative persons and *Breaking Bad*

Siim Sorokin

Research Fellow (Culture Studies)

Institute of Cultural Research

University of Tartu

siim.sorokin@ut.ee

Keywords: everyday imaginaries, narratively “tooled” language, narrative person, pragmatics of narrative experientiality, realitization, realmaking, social materialism of narrative, vernacular

The present article elucidates and elaborates on the key theoretical and analytical positions developed in my doctoral dissertation on character engagement, based on the microanalysis of digital storytelling in the online reception of *Breaking Bad* (Sorokin 2018a). The article (1) gives a general synopsis of the American television series *Breaking Bad*; (2) provides an analysis of the empirical material in order to illustrate the validity of the theoretical conceptualization; and (3) further teases out the underlying theoretical implications. By design, the theoretical discussion builds on the empirical analysis and focuses, for the purposes of this article, specifically on three core notions and concepts in the previously developed theoretical framework. I use the concept of **narrative person** to counter the mechanistic, internalist approach to the “fictional character”.

Under my treatment, a narrative person is a sovereign agency by whom the audience is gradually absorbed, as opposed to being absorbed in it. Naturally, such assumptions undermine the universal applicability of internalist models of narrative, in general, and experiential character engagement, in particular. Hence, **realitization** is envisioned to highlight the discursive practice of “realmaking” in the articulative process of character engagement for the sake of communal discussion. Finally, the concept of **co-elaborative creative vernacular** indicates communally developed and communicated other-directed distributed sense-making, which is commonsensical and narratively co-elaborated and grounded in everyday language and conceptual thinking which is materialist in character.

10. regilaulukonverents: Lauluks vormitud kogemused

Eesti Rahvaluule Arhiivi laulu-uurijad korraldasid 7.–9. novembrini 2018 Tartus Eesti Kirjandusmuuseumis rahvusvahelise konverentsi “Lauluks vormitud kogemused: laulmistraditsioonide isiklikud ja kogukondlikud tahud” (Expressions and Impressions: Personal and Communal Aspects of Traditional Singing). See oli 2000. aastal alguse saanud regilaulukonverentside sarja kümnes konverents ning sel puhul avardati temaatikat läänemeresoome rahvalaulult kogu maailma laulutraditsioonidele. Ettekannetega osalesid teadlased Eestist, Karjalast, Leedust, Lätist, Rootsist, Serbiast, Soomest, Udmurdimaalt, USAst, Valgevenest ja Venemaalt.

Konverentsi rõhuasetusest lähtuvalt vaadeldi eelkõige suuliste kultuuridele omast (sageli osalevat) laulmist kui ruumis ja ajas toimuvat laulmisolukorraga tihedalt seotud protsessi – nii oma välitöökogemustele kui arhiivijäädvustustele tuginedes.

Osavõtjate seas oli nii laulvaid teoreetikuid kui ka analüüsivaid praktikuid. Enamik uurijaid keskendus omaenda etnilise kultuuri oleviku või mineviku laulutraditsioonile, nagu on tavaline (muusika)folkloristikas, kuid oli ka üksikuid pilguheite väljapoolt, n-ö klassikalise antropoloogia/etnomusikoloogia vaimus, nt Ameerika päritolu Jeffers Engelhardt tähelepanekud eesti keelest ja laulust. Silma paistsid nii analüüsi asjatundlikkus kui ka kajastatud laulmistraditsioonide mitmekesisus: ajas kaugemate laulustiilide ja nende taaselustatud esituste kõrval vaadeldi näiteks partisanilaule, tänapäeva rituaalset laulu ja meelelahutuslikku ühislaulu, trükitud laulikuid.

Suur osa ettekandeid käsitles laulutraditsioone ja laulja rolli, selle kõrval vaadeldi ka eri laulutraditsioonide uurijate ja vahendajate tegevust. Esimesel puhul tõusid ettekannete keskmesse laulmise funktsioonid, tihedalt seotuna laulja(te) isiksus(t)ega: rituaal, maagia, loominguline eneseväljendus, rühmaidentiteedi tugevdamine, võitlus ebaõiglusega, (auto)kommunikatsioon (kujuteldavate või tegelike, inimestest või mitteinimestest kaaslastega); samuti laulmise stilistika ja esteetika. Teisalt oli tähelepanu all laulmise kui keerulise kultuurinähtuse jäädvustamine ning varasema allikmaterjali, teadustraditsiooni ja inimliku tunnetuse kriitiline analüüs.

Konverentsi töö esile laulmistraditsioonides peituvaid universaalseid ja individuaalseid jooni – eri kultuuritraditsioonidele ühiseid algeid, teemasid ja aineid, mida eri uurijad mitmetest vaatenurkadest nägid, seostasid ja tõlgendasid. Avar teemadering aitas näha üle üksikute erialade ja koolkondade piiride ning paremini mõista laulmist kui kompleksset nähtust: muusikatradsiooni, hääle, kehalise tegevuse ning sotsiaalse suhtlemise kooskõla. Hoolimata valdavast siseringi vaatepunktist ei takerdunud omakultuuri käsitlemise ohtudesse, nagu esteetilised eelhoiakud või ideoloogiad.

Konverentsi väärtuseks ühiskonnas laiemalt on traditsioonilise laulmise rolli teadvustamine – avalikkuse tähelepanus ja väärtushinnangutes jääb mitteprofessionaalne spontaanne laulmine populaar- ja kunstmuusika varju. Märgakem, et lauljad ei puudu(nud) matuselt, matkalt ega pulmast; et koolilaulikute kaudu kujundatakse laste väärtusi; ja võimsad ideoloogiad, nagu rahvuslus, kristlus või stalinism ei saa(nud) läbi ilma rahvalaulude-laulikuteta. Muusika- ja laulutekstide ning esitustavade analüüsil on lisaks teoreetilisele ka praktiline eesmärk – tegevmuusikud on huvitatud laulude

traditsiooniteadlikust esitamisest ja õpetamisest. Laia kõlapinnaga on mitmed teemad, nagu muusikateraapia, rahvalaulude esitaja- ja autoriõigused, sooküsimused.

Kasutati erinevaid uurimismeetodeid alates tehnoloogiapõhisest digihumanitaariast kuni intuiitiivsete lähenemisteni. Laule vaadeldi eri ettekannetes nii avaramast perspektiivist, võrreldes suuremat hulka etnilisi traditsioone, kui ka lähemalt, väiksemate temaatiliste rühmade või piirkondade kaupa. Kolme päeva jooksul käidi läbi hulk esinduslikke uurimisteid: arvutilingvistilised laulutekstide formaalse analüüsi meetodid (Mari Sarv), laulutekstide sisuanalüüsi meetodid, arvuti abil või ilma (Tiiu Ernits, Aado Lintrop, Beatrise Reidzāne), laulustiili, häälekasutuse ja keele seoste analüüs (Svetlana Kosyрева, Jeffers Engelhardt, Susanne Rosenberg), muusikaline analüüs (Žanna Pärtlas, Maria Korepanova, Pekka Huttu-Hiltunen), lingvistika eeskujul tehtud lauljate kehakeele analüüs (Irina Nurieva), ajalooliste allikate allikakriitiline ja diskursiivne analüüs (Tiiu Jaago, Niina Hämäläinen, Liina Saarlo, Viliina Silvonen), intuiitiivsed, katsetusel ja eneserefleksioonil põhinevad meetodid praktilises muusikas ja muusikaõpetuses (Eero Peltonen, Jaagup Kippar, Eerik Jõks), sotsiaalteaduse ja tekstianalüüsi meetodid ideoloogia ja maailmavaate uurimisel (Janika Oras, Andreas Kalkun, Savannah Powell), teksti, konteksti ja funktsiooni analüüs (Michel Tita, Ingrid Rüütel, Helen Kömmus, Taive Särg) jm.

19. sajandi lõpul nn soome meetodi viljelejate algatatud suurte folklooritekstide korpuste võrdlemine, geograafiliste ja ajalooliste erinevuste ja ühisosa esiletoomine, aga ka konkreetse laulu levikutee avastamine oli kolme ettekande aluseks. Kaks teadlast olid ette võtnud ulatusliku, mitmeid läänemeresoome rahvaid hõlmava võrdleva uurimise. Mari Sarv Eesti Rahvaluule Arhiivist (Eesti Kirjandusmuuseumi juures) rakendas oma töös “Läänemeresoome regilaulu piirkondlikud erinevused sõnade esinemissageduse põhjal” (Regional variation of Finnic runosongs on the basis of word frequencies) digihumanitaarias kirjandusliku stiili uurimisel kasutusel olevat sõnaseduste analüüsi meetodit, mis võrgustikuanalüüsiga kombineerituna võimaldas välja tuua eri piirkondade regilaulutraditsioonide omavahelisi seoseid. Pekka Huttu-Hiltuneni (Kuhmo Runolauluaka-deemia) võrdleva viisiuurimuse tulemused näitasid, et rütmide mitmekesisus suureneb läänemeresoome rahvaste alal põhja poolt lõuna suunas (ettekanne “Piirkondlikud erinevused läänemeresoome muusikalises süntaksis” (Regional differences in musical syntax in Baltic-Finnic runosong)). Urmas Kalla (Võro Instituut) oli eri lauluvariantide motiivide ja murdekeele võrdlemise abil ajanud Lõuna-Eesti laulumotiivi “Lätsi küllä” järgi ettekandes “Lõuna-Eesti “Lätsi küllä”-laulude arengu- ja levikulugu: suulise ja kirjaliku kultuuri suhe” (The history and spread of the south Estonian folk song *Lätsi küllä*: The relationship between oral and written culture).

Lähemalt teemadest ja ettekannetest

Konverentsi töö oli jagatud temaatilisteks rühmadeks, kuid loomulikult oli mitmeid sessiooniüleseid läbivaid teemasid ja eri ettekannete kokkupuutepunkte, näiteks laulude ja laulujäädvustustega seotud allikakriitilised, maailmavaatelised või kommunikatiivsed küsimused. Järgnevas anname ülevaate konverentsil kõneldust temaatiliste sessioonide kaupa, alustades kahe plenaarettekandega.

Tiiu Jaago Tartu Ülikoolist avas konverentsi, analüüsides põhjalikus plenaarettekandes “Laulja ja laul uurija vaatenurgast: eesti regilaulu näitel” (The singer and the song from the researcher’s perspective: Using the example of Estonian *regilaul*), kuidas rahvalaulude uurimine Eestis on ajalooliselt kulgenud läbi kirjanduse uurimise paradigma, jättes kõrvale laulmise enda, ning kuidas see on mõjutanud uurimistulemusi ja ka tulevasi vaateviise. Sel taustal on uuenduslik 1934. aastal Herbert Tampere poolt selgelt sõnastatud tõdemus, et laulus on ühevõrra olulised viis, tekst ja esitus.

Teine plenaarettekandja Jeffers Engelhardt USA Amhersti kolledžist käsitles pealkirja all “Hääleuuringud, sissehingav hääldamine ning eestikeelse kõnelemise ja laulmise ideoloogiad” (Voice studies, ingressive phonation, and ideologies of speaking and singing in Estonian) kõigepealt häält kui üht inimese füüsilise ja sotsiaalse keha aspekti: kuna hääel kannab endas individuaalse kõnetrakti tunnuseid, on igaühel “hääleline identiteet” ja hääle kaudu saab inimene olla esindatud ka siis, kui ta ei ole füüsiliselt kohal. Lähemalt puudutas Jeffers Engelhardt sissehingamise ajal hääldatud silpe: neid on eestikeelses kõnes kasutanud eelkõige naised fraasilõpu tähistamiseks või teatud intiimsuse väljendamiseks. Regilaulu esitusstiilis, mis eeldab katkematut muusikat, aitab sissehingates silpide laulmine pause vältida, eriti kui puudub koor. Regilaulude tänapäevases esituses on see võte eelkõige Veljo Tormise kaudu saanud omaette kunstiliseks väljendusvahendiks.

Et tegemist oli regilaulukonverentsi juubeliga, siis esimesele plenaarettekandele järgnev sessioon “Soome-ugri laulu-uurimise väljavaated” oli pühendatud läänemeresoome ja üldisemalt soome-ugri laulutraditsioonile. Esinesid eri soome-ugri rahvaste esindajad, nende seas ka juba mainitud Mari Sarv. Irina Nurieva Udmurdi Ajaloo, Keele ja Kirjanduse Instituudist demonstreeris videomaterjali abiga, kuidas udmurdi traditsioonis laulmisega kaasnev kehakeel on enamasti tagasihoidlik ja rahulik, nt käesurumine, rütmilised löögid, kõikumine (ettekanne “Laulmine ja žestid udmurdi laulutraditsioonis” (Singing and gesture in the Udmurt song tradition)). Svetlana Kosyreva Karjalast, Petrozavodski Riiklikust Glazunovi-nimelisest Konservatooriumist, kõneles vepsa laulupärimusest, kus nn pikkades lauludes teksti sisust peaaegu et olulisem on esituse tämber ja vokaalidel lauldud viisikaunistused, mis võivad sõnad kohati arusaamatuks muuta (“Uurides traditsioonilist laulmist kognitiivse etnomusikoloogia kontekstis” (On studying traditional singing in the context of cognitive ethnomusicology)). Niina Hämäläinen Soome Kirjanduse Seltsist analüüsis ettekandes “Määratledes suuliselt levivat laulu: eessõnad rahvalaulude väljaannetele” (Defining oral song: Forewords to folk poem publications) nelja 19. sajandi rahvalaulutekstide väljaandja seisukohti, tehes huvitavaid järeldusi näiteks eessõna autoripositsiooni põhjal: kas autor kõneles rahvalaulikute või iseenda nimel või umbisikuliselt positsioonilt.

Üks läbivaid teemasid kogu konverentsil oligi traditsioonilise laulu ajalooliste allikate tõlgendamine: sellest kõneldi sessioonil “Arhiiviallikate küsimusi” ja (osalt) sessioonil “Muutuvad kontekstid, kogud ja laulud”. Soome Kirjanduse Seltsi uurija Kati Kallio esitas ettekandes “Loitsude laulmisest läänemeresoome suulises traditsioonis” (On singing charms in Finnic oral poetry) küsimusi karjala ühtlase regilaulumeetrumiga loitsude traditsioonilise esitusviisi kohta. 40 olemasolevast helisalvestusest kuuldav “tõde” võib erineda kunagiste praktikate mitmekesisusest, sest salvestusolukord võis ajendada esitajat valima ka ebatraditsioonilist esitusmoodust. Viliina Silvonen, Helsingi Ülikooli

doktorant, rõhutas ettekandes “Kuulates kriitiliselt itkusalvestusi” (Critically listening to lament recordings) salvestusolukorra ja mõningate, itkude esitustava mitte tundvate, väljastpoolt tulnud kogujate mõju itkuesitustele, eriti väljenduse emotsionaalsusele. Liina Saarlo Eesti Rahvaluule Arhiivist arutles perekond Rääpilt tehtud kirjapanekute ja helisalvestuste põhjal kogujate – võimalik, et ka esitajate – enesetsensuuri üle, millele viitab arhiivi jõudnud materjal (ettekanne “Feodor Imemaa varjus: Rääp'i pere laulutraditsioonist” (Feodor in the shadow of Wonderland: The singing tradition of the Rääp family)). Helsingi Ülikooli teadlase Hanna Karhu ettekanne ““Ma ei laula, sest mu hää on nii melodiline...”: rahvalaulude ülestähendusi luuletaja Otto Mannineni arhiivist” (“I don't sing because my voice is so melodious...”: Folk song notes in poet Otto Manninen's archive) näitas, kuidas soome poeedi taskuraamatus leidunud uuemate lõppriimiliste laulude kirjapanekuid ja rahvaluule arhiivi materjale võrreldes võib aimamisi jõuda kunagiste elavate esituseni ja taastada nende fikseeritud tekstideks kujunemise protsessi.

Sessiooni “Laulmise esituslikke tahke” teemaks oli traditsioonipärase esituse õpetamine, mis seostub omakorda tihedalt laulude stilistiliste ja piirkondlike eripäradega. Oma laulja- ja õpetajakogemustest lähtuva inspireeriva ettekande “Südamelöögid ja hingamine, kirjeldamaks rootsi rahvalaulmise stiili ja õpetusmeetodit” (Heartbeat and breath, describing the Swedish folk singing style and methods for teaching) tegi Susanne Rosenberg Rootsi Kuninglikust Muusikaakadeemiast, kirjeldades, kuidas ta on rootsi traditsioonilise laulustiili harutanud lahti eri tunnusteks ning õpetanud – neid tunnuseid kuulates ja jälgendades – inimesi vastavalt laulma. Kuulates imeilusat, raskesti tabatavate kaunistustega, nüansseeritud ja eestlase arvates küllalt keerukat rootsi rahvalaulu, mille kõla sulas sulnilt kokku keele kõlaga, pani imetlema õpetuse metoodiline läbimõeldus. Ettekandja mainis seejuures üsna möödaminnes, et Rootsis – nagu paljudes muudeski maades – peetakse omaenda rahvalaule liiga lihtsaks ja tavaliseks, et nende laulmise õpetamise vajadust mõista või väärtustada. Kuid muusika meie ümber on muutunud ja sageli ei märgatagi, et lauldes “lihtsaid” rahvalaule, lauldakse ainult paljaid meloodia- ja rütmiskeeme, jättes kõrvale esituse peensused, mis annavad laulustiilile lõhna ja värvi. Läti Muusikaakadeemia traditsioonilise laulu õpetaja Zane Šmite ettekanne “Läti karjaselaulustiil *ganu gaviļēšana*: lauluõpetaja märkmeid” (The Latvian herdsmen's vocal style *ganu gaviļēšana*: Notes of a singing teacher) vahendas ühe konkreetse laulustiili õpetamise kogemusi. Eero Peltonen, soome praktik, jagas oma mõtteid vana laulu lähendamisest tänapäeva kuulajaskonnale ettekandes “Laulmise juured: kuidas saaks muistne maailm praegusaja lauljate esituse kaudu tuntavaks?” (The roots of singing: How can the ancient world reveal itself through the performances of contemporary singers?)

Teemaplokkides “Vaimuliku ja ilmaliku põimumine muusikas” ja “Muusikalise analüüsi tahke” käsitlesid laulude vormumist ja kujunemist, tekstide ja viiside kombineerimist, varieerimist ja kohandamist eelkõige viisiuurijad, kes mitmeti nende nähtustega kokku puutuvad. Jelena Jovanović Serbia Muusikateaduse Instituudist tõi ettekandes “Elu burdooniga” (Life with the drone) välja serbia traditsioonilises ilmalikus ja vaimulikus laulus kasutatud burdooni emotsionaalse tähenduse tänapäeva lauljate jaoks. Nauding ja turvatunne, mida burdooni kõlamine tekitab, peegeldub ka vanas rahvapärases burdooni-terminoloogias (burdoon “juhhib, suunab, käib koos, toetab, ootab järgi,

teeb sügavamaks”). Leedu Rahvaluule Arhiivi (Kirjanduse ja Rahvaluule Instituudi juures) uurija Rūta Žarskienė tutvustas ettekandes “Kirikulaulud puhkpilliorkestriga: nähtus, esitus, rituaal” (Hymns with brass: Phenomenon, performance, ritual) Samogitia (Žemaitija) erakordselt hästi püsinud puhkpilliorkestrite traditsiooni. Vaimulikku laulurepertuaari lauldakse seal kohati tänini nii, et lauljad laulavad ja orkester mängib värsiridu vaheldumisi. Eerik Jõks Tallinna Teatri- ja Muusikaakadeemiast eksperimenteris ettekandes “Lauluviis kui muusikaline vormel” (Song tune as a musical formula) populaarsete lauluviisidega, sobitades neid *contrafactumi* põhimõttel tuntud vaimulike laulutekstidega ja arutledes võimaluse üle kultuuris väljakujunenud tajuseoseid muuta.

Peterburi Rimski-Korsakovi Riikliku Konservatooriumi üliõpilase Maria Churakova ettekanne “Polüfooniilised jooned traditsioonilistes kevad- ja suvepühade kalendrilauludes Kasplja ja Lääne-Dvinaa jõgede vahel” (Polyphonic features in traditional spring and summer calendar ritual songs between the Kasplya and Western Dvina rivers) kirjeldas heterofooniat Lõuna-Vene rituaalsetes lauludes. Eesti Teatri- ja Muusikaakadeemia uurija Žanna Pärtlas näitas muusikalise “tõlkimise” võimalusi ühest mitmehäälsuse traditsioonist teise vene laulu “Kalinuška” ersa ja mokša versioonide näitel. Tulemuseks võib olla päritolumaa traditsioonile suhteliselt sarnane, aga ka uus, kohalikult mitmehäälsuse traditsioonist lähtuv mitmehäälsuse tõlgendus (ettekanne “Vene lüürilised laulud ersade ja mokšade repertuaaris: pilk mitmehäälsusele” (Russian lyrical songs in the repertoire of Erzya and Moksha Mordvins: The aspect of multipart singing)). Sama kõrgkooli doktorandi Maria Korepanova ettekanne “Improvisatsioon ja varieerimine bessermani laulužanris *krez*, *soldat kelyan krez* põhjal” (Improvisation and variation in Besermyan *krezes* using the example of *soldat kelyan krez*) oli hea näide sellest, kuidas uurija ja esitaja rollid üksteist materjali avamisel täiendavad: Korepanova analüüsis viisi varieerimise põhimõtteid salvestatud nekrutiviisides ja tõlgendas tulemusi loominguiliselt oma esitustes. Siia sessiooni kuulus ka ülalmainitud Pekka Huttu-Hiltuneni ettekanne.

Sessioonis “Maailmavaade lauludes” esitleti põnevaid avastusi eri kultuuride rahvalaulude funktsioonide, nende poolt vahendatud maailmavaate ja väärtuste uurimisel. Tiiu Ernits Tallinna Ülikoolist leidis, et nii eesti- kui ka saksa keelsete vanade laulikute kaudu (ilmunud aastail 1860–1914) sisendati lastele üsna ühesuguseid väärtusi, nagu varane tõusmine ja looduses käimine (“Loodusluule eesti- ja saksa keelsete koolilaulikute laulutekstides: suhtlemine lillede, lindude ja teiste olenditega” (Nature poetics in songbook texts used in schools with German and Estonian as the language of instruction: Communication with flowers, birds and other animals)). Kaks ettekannet, Eesti Kirjandusmuuseumi uurija Aado Lintropi “Mansi loomislaulude maailmavaade” (Worldview in Mansi creation songs) ning Läti Kirjanduse, Folkloori ja Kunsti Instituudi uurija Beatrise Reidzāne “Hunt muusiku ja tantsijana rahvalauluväljaande *Latvju Dainas* põhjal” (The wolf as a musician and dancer in the *Latvju Dainas* tradition), avasid ukse vastavalt handi ja läti rahvalaulutekstide salapärasesse mõtteilma, kus lauldi lugusid maailma loomisest, veeuputusest või siis hundist, kes oli loomade peol torupillipuhuja. Ideoloogia ja sooküsimuse väljendumist traditsiooniliste laulude tänapäevatõlgendustes analüüsis ainu ja mordva ansambli lauljate näitel Savannah Rivka Powell ettekandes “Laulud küriarhia lõpuks: soo ja seksuaalsusega seotud jõustav pärimuse-esitus” (Songs for the end of the kyriarchy: Empowering expressions of heritage through the lens of gender and sexuality).

Ajalooga seotud ja ühtlasi üldinimlikke probleeme käsitleti teemaplokis “Ideoloogiad ja laulud”. Eesti Rahvaluule Arhiivi uurijad Andreas Kalkun ja Janika Oras arutlesid lauljate ja/või laulude ideoloogilise ärakasutamise üle, täites ühte tühikut Eesti folkloristika ajaloos. Teema on oluline, sest lisaks mitmetele puhtteaduslikult ja ühiskondlikult huvitavatele aspektidele võib Eesti uurijate delikaatne, ettevaatlik vaikimine muuta mineviku lauljaid ja nõukogudeaegseid inimesi haavatavaks väljastpoolt. Andreas Kalkun teadvustas oma ettekandes “Setu laulud puhtas eesti keeles: setu laulude tõlkimine kui üks kultuurilise omastamise vorme” (Seto songs in pure Estonian: Translating Seto songs as a form of cultural appropriation), kuidas setode folkloori on enam kui sajandi jooksul ära kasutatud nendele võrastel ideoloogilistel eesmärkidel: see muudeti märkamatuks eesti folklooriks tõlgete ja ilma viideteta avaldamiste kaudu, ning lisaks mõjutati seto rahvalaulikuid looma ülistuslaule eri ajastute võimukandjate, muuhulgas ka nõukogude riigivõimu auks. Rahvalaulikute tegevust ja valikuid, ideoloogilisi järeleandmisi Stalini aja (ja leebemal kujul kogu nõukogude aja) Eestis analüüsis Janika Oras ettekandes “Collaboration, nationalism, individual creativity: The political uses of traditional song in the performance practices of Stalinist Estonia” (Kollaboratsioonism, rahvuslus, individuaalne loovus: rahvalaulu poliitiline kasutamine stalinistliku Eesti esituspraktikas). Ta jõudis sellel keerulisel ja valusal teemal arutledes järeldusele, et laulikul on vajadus avalikult esineda iga riigivõimu ajal. Ühtlasi võidi traditsioonilises stiilis rahvalaulude laulmist iseenesest tajuda rasketel aegadel vastu-panulisena. Austē Nakienē Leedu Rahvaluule Arhiivist tutvustas Teise maailmasõja järgseid partisanilaule ettekandes “Leedu partisanilaulud: sõja-ajalooliste laulutekstide ja -viiside uuem kihistus” (Lithuanian partisan songs: a new layer of war-historical lyrics and tunes). Kuna tegu on eelkõige noorte meeste repertuaariga, on lauludes poliitiliste teemade kõrval väga olulisel kohal armastusteema, viisid on suuresti pärit sõjaeelsest populaarsest tantsumuusikast.

Sessioonis “Laulmine kui käitumise ja suhtlemise osa” keskenduti muusika funktsioonidele traditsioonilises ühiskonnas. Tartu Ülikooli doktorant Michele Tita ettekanne “Ravimine muusika ja lauludega Lõuna-Itaalias: tarantismi juhtum” (Healing music and songs in southern Italy: The case of tarantism) tutvustas *pizzica* žanri esindava muusika kasutamist arvatava tarantlihammustuse ravimiseks Lõuna-Itaalias, toetudes muuhulgas uurija enda välitöömaterjalidele. Eesti Rahvaluule Arhiivi uurijad Taive Särk ja Helen Kõmmus analüüsisid eesti labajalaulude näitel tantsulaulu kui tantsurütmilise väljendajat, oma tüüpilise esituskonteksti, saatemuusika ja esitajate “nägu” žanri, tuues paralleele analoogilistest laululiikidest mujal Euroopas (ettekanne “Hiiumaa labajalaulud: funktsioonide otsingul” (*Labajalg* dance songs from the island of Hiiumaa: in search of functions)). Leedu Rahvaluule Arhiivi uurija Aušra Žičkienė jälgis osaleva, nii tavandilise kui ka lihtsalt seltskondliku laulutraditsiooni jätkumist tänapäeval ettekandes “Naivistlik laululooming kui traditsiooni jätkumine” (Naïve songwriting as a continuation of tradition), tuues näiteid laululoojatest ja nende lugudest.

Sessiooni “Pärimuslik laul tänapäeval” avas Belgradi Muusikateaduse Instituudi uurija Maja Radivojević ettekanne “The influence of the singer’s personality on traditional singing practice: Young vs. old” (Laulja isiksuse mõju tema traditsioonilisele laulmisele: noored vs. vanad“). 71- ja 20aastase väga tuntud serbia lauliku võrdlus tõi esile põlvkondade erinevad eelistused, kus esituse kandvaks ideeks oli vanema põlvkonna esindajal

säilitada ja parandada traditsiooni ja nooremal enese kui interpreedi esitlemine. Ingrid Rüütel Eesti Rahvaluule Arhiivist lõi ettekandes “Muhu meestelaulud” (Men’s songs from the Estonian island of Muhu) enda ja kolleegide välitöömaterjalil põhineva tiheda pildi Muhu 20. sajandi lõpu vägagi elavast ja omanäolisest meestelaulutraditsioonist, kus sama esitusstiili kasutati nii vana, regivärsilise, kui uuema, lõppriimilise laulu puhul.

Tänapäeva elulised küsimused rahvamuusika esitajate ja töötajate autoriõigustest, mis kerkivad mitmel pool seoses folkloori uuskasutusega, olid teemaks Valgevene Teaduste Akadeemia uurija Alena Leshkevichi ettekandes “Vaidlused rahvalaulu esituse üle, mis viisid peaaegu kohtusse” (The controversy over the interpretation of a traditional song that almost came to court). Ta käsitles juhtumit, kus pörkusid ühelt poolt Valgevene rahvamuusikute eetilised arusaamad ühisest pärimusest ning teiselt poolt kaasaegsete bändide taotlused teenida oma esinemiste pealt kasumit ja kinnitada oma autoriõigusi varasemast ühisest traditsioonist õpitud paladele. Nimelt oli rahvalauluansambel taaselustanud – ilmselt mitme eri allika põhjal – rahvalaulu, millest ei olnud ajaloolist helisalvestist, ning nende esituse järgi õppis ja töötles sama laulu omakorda teine bänd, kes tahtis kehtestada loole autoriõigust ja minna sellega Eurovisioonile. Formaalselt said nad viidata üldtuntud tõsiasjale, et folkloori kohta autoriõigused ei kehti.

Sessiooni “Muutuvad kontekstid, kogud ja laulud” alustas Moskva uurija Nadezhda Rychkova (Vene Riiklik Humanitaarülikool, Vene Presidentlik Rahvamajanduse ja Riigi Valitsemise Akadeemia) ettekanne “Kordused Vene linnalaulude struktuuris” (Repetitions in the structure of Russian urban songs). Rikkaliku materjali põhjal tehtud struktuuriuuring näitas, et kordus on vaadeldud laulude olulisemaid võtteid, kolmest kordusetüübist on üks pärit vanemast traditsioonist, teine iseloomulik just linnalauludele, ja kolmas seotud konkreetsete esitustega. Soome uurija Elina Niiranen (Ida-Soome Ülikool) analüüsis ettekandes “Soome lingvisti Pertti Virtaranta lastelaulude kogumik” (Finnish linguist Pertti Virtaranta and the collection of children’s songs) tuntud keeleuurija ja pärimusekoguja 1973. aasta väljaannet “Viena lastelaule”, esitades kogutud arhiivimaterjalile tuginedes küsimusi välitöökohtumiste reaalsuse ja väljaandja valikupõhimõtete kohta. Ka uurija Ginta Pērle-Sīle Läti Rahvaluule Arhiivist (Läti Ülikooli juures) suhestas omavahel arhiivimaterjali, kohalikku laulutraditsiooni tervikuna ja välitöökohtumisel kui ühes spetsiifilises esitusolukorras lauldud repertuaari (ettekannet “Mida kogutud rahvalaulud kõnelevad oma kogumise asjaolude kohta” (What collected folk songs can tell us about the circumstances of their collection). Jaagup Kippar Tallinna Ülikoolist kirjeldas autoetnograafilises ettekandes “Lauluolukorrad muusiku silmade läbi” (The sing-along through the musician’s eyes) iseenda laulmispraktikaid, eeslauljaks kasvamist, eri laulmisstiile ja -olukordi.

Sarnaselt algusega rahvusvaheline konverents ka lõpetati pühendusega läänemeresoome rahvastele: ingliskeelsesse töökeskkonda lülitati läänemeresoome keeltes töötanud sessioon Ilpo Saastamoineni soomekeelse ettekandega “Impro kui identiteedi looja” (Impro as identity creator) ootuse ja ootamatuse mängust muusikas, ning Urmas Kalla juba ülalnimetatud võrokeelse ettekandega.

Lõpetuseks

Pikkade teaduspäevade õhtutele andsid ilu ja väarikust muusikaga pidustused Tartu ajalooliselt tähendusriikastes hoonetes. Tartu raekojas austas konverentsikülalisi oma vastuvõtuga linnapea Urmas Klaas, sealses kõlavas saalis mängis imepäraselt kandleid Tuule Kann. Tartu Lauupeomuseumit, endist Vanemuise Seltsi maja, Eesti rahvusliku liikumise hälli, tutvustas giid Katrin Välja ning avalikul kontserdil "Laulu-uurijad laulavad" esitasid eri maade rahvalaule konverentsist osavõtjad.

Kolm sisukat teaduspäeva koos ühislaulmise sünergiaga kinnitasid traditsioonilise laulmise ja laulu-uurimise võimalusterohkust. Rikkalik aines paistis eri taustaga uurijate pilgu läbi nagu regivärsilise "Loomislaulu" õun – igast kaarest isekarva, keskelt ühise südame ümber kasvanud – Arju poolt argiline, Riia poolt ristiline, Narva poolt naastuline.

Konverentsi korraldas Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv, Mari Sarve juhitud korraldustoimkonnas olid Airika Harrik, Andreas Kalkun, Helen Kömmus, Janika Oras, Liina Saarlo ja Taive Särg. Toetasid Euroopa Liidu Euroopa Regionaalarengu Fond Eesti-uuringute tippkeskuse kaudu, Eesti Haridus- ja Teadusministeeriumi uurimisprojekt IUT 22-4 "Folkloor kultuurilise kommunikatsiooni protsessis: ideoloogiad ja kogukonnad" ja Hõimurahvaste programm ning Andre farm.

Taive Särg, Janika Oras

Neljas Eesti-Valgevene folkloristide ühisseminar Minskis

27.–30. märtsini toimus Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna teadlaste Mare Kõiva, Andres Kuperjanovi ja Piret Voolaiu visiit Minskisse. 28. märtsil toimus Valgevene Rahvusliku Teaduste Akadeemia Kultuuri, Keele ja Kirjanduse Uurimise Keskuses kunstiteaduste, etnograafia ja folkloori filiaali ja Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna ühisseminar "Миссия выполняема: Перспективы изучения фольклора 4" (Võimalik missioon: Folklooriuurimise perspektiivid 4). Teadusseminari eesmärk oli võrrelda valgevene ja eesti folkloorset pärandit ja tagada kahe riigi folkloristika järjepidev piiriülene areng globaalsete muutuste ja väljakutsete kontekstis.

Ettekannetes olid tähelepanu all piiblimotiivid loitsudes (Mare Kõiva), folkloorne suhtlus visuaalses linnakeskkonnas Minski juhtumi näitel (Tatsiana Marmysh), puud narratiivides-legendides (Andres Kuperjanov), kirikuküünla valmistamise kultus valgevene näitel ja seto Peko paralleelidega (Irina Smirnova), krati kujutelmast valgevenelaste ja eestivenelaste traditsioonis (Elena Boganeva), värvisõnad ja -sümbolid eesti mõistatustes (Piret Voolaid), Eesti Kirjandusmuuseumis leiduvate vene folkloori kogujate päevikud (Nikolai Antropov). Lisaks toimus stend- ja videoettekannete paneel,

milles keskenduti eesti varjusurma-juttudele (Eda Kalmre), juttudele peidetud varandustest eesti rahvapärимuses (Mare Kalda), kirikuõpetajaga seotud naljanditele (Liisi Laineste, Anastasiya Fiadotava, Tõnno Jonuks).

Välisvahetuse raames toimus 29. märtsil kohtumine kohaliku lingvistika instituudi direktori Igor Kopylovi ja teadusdirektor akadeemik Aliaksandr Lukašanetsiga. Lepiti kokku edasise koostöö jätkamises ning täpsustati mitmeid tulevikuplaane ja -projekte, järgnevaid ühisväljaandeid, välitöid ja küsitlusi.

Seminari kava, ettekannete teeside ja fotogaleriiga on võimalik tutvuda veebilehel <http://www.folklore.ee/rl/fo/konve/2019/vv/k1/>.

Seminari toetasid Haridus- ja Teadusministeerium (IUT 22-5), Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus), Eesti Teaduste Akadeemia ja Valgevene Rahvusliku Teaduste Akadeemia.

Piret Voolaid



2014. aastal alanud sõbralik koostöö Valgevene ja Eesti folkloristide vahel päädis 28. märtsil Minskis neljanda ühisseminariga. Eestlaste delegatsiooni eesotsas oli osakonnajuhataja Mare Kõiva (esireas paremalt teine). Ilja Butovi foto 2019.

Kroonika

Akadeemilises Rahvaluule Seltsis

13. detsembril 2018 pidas Ruth Mirovi 90. sünnipäevale pühendatud pidulikul ettekandekoosolekul “Küll on värsilla vägeda” Arne Merilai ettekande “Regivärsi setted” ja Madis Arukask ettekande “Igatsetud eeposed”. Esitleti akadeemilise regilauluväljaande “Vana Kannel” XII köidet.

31. jaanuaril pidas Heiki Valk kõnekoosolekul ettekande “Peko – viimased kohtumised”. Folklorist ja tõlkija Madis Arukask esitles vepsa eepost “Virantanaz”, mille autor on Nina Zaitseva.

28. veebruaril toimus Mare Kõiva 65. sünnipäevale pühendatud konverents “Kultuuri usundilised ja narratiivsed aspektid. Keelest meeleni VI”. Ürituse korraldasid kirjan-dusmuuseumi folkloristika osakond, Akadeemiline Rahvaluule Selts ja Eesti-uuringute Tippkeskus (CEES).

Eesti Rahvaluule Arhiivis

10. detsembril 2018 oli Klassikaraadio saates “Delta” intervjuu Janika Orase ja Kanni Labiga “Vana Kandle” XII köitest ja “Viru pulma” veebiväljaandest.

14. detsembril 2018 toimus Setomaal Väiko-Härma külas Piusa Ürgoru Puhkekeskuses Eesti Rahvaluule Arhiivi muinasjutuseminar “Õnnelik lõpp ja lõputa õnn” koos kolme raamatu esitlusega. ERAst esinesid Inge Annom (Lutsimaa vägimeestest põialpoisini), Andreas Kalkun (Aolugu ilosah jutuh. Pankjavitsa kerigo pühädsist ja vannust asost) ning Risto Järv koos Terje Lillmaaga (Õnne otsingud muinasjutu abiga). Esitleti värs-keid muinasjutuväljaandeid – muinasjuttude töörühma koostatud kogumikku “Vaese mehe õnn. Muinasjutte Lutsimaalt” (EKM Teaduskirjastus), Merili Metsvahi koostatud raamatut “Sösara sõrmeluud. Naised eesti muinasjuttudes” (kirjastus Hunt) ning Risto Järve koostatud raamatut “Õnnõotsja/Õnneotsija. Terje Lillmaa lapsepõlve muinaslood” (EKM Teaduskirjastus / SA Setu Kultuuri Fond).

15. detsembril 2018 toimus Eesti Rahva Muuseumis Jüri Metssalu juhtimisel regilaulu-tuba, millega tähistati Tartus kümme aastat järjepidevalt toimunud regilaulutubade traditsiooni jõudmist teise kümnendisse.

17. detsembril 2018 rääkisid Klassikaraadio saates “Delta” vanasõnaraamatust Risto Järv ja Piret Voolaid, küsitles Hedvig Lätt.

18. ja 19. detsembril 2018 Eesti Kirjandusmuuseumis toimunud 62. Kreutzwaldi päevade konverentsil “Kas keelata või lubada: tsensuur Eestis XX sajandil” esinesid

ERAst Liina Saarlo (Välditud poliitika ja mahavaikitud olme 1950. aastate rahvaluule välitööpäevikutes), Mari Sarv ja Andreas Kalkun ühisettekandega (Seksuaalfolkloor ja akadeemilised praktikad: tsensuur ja moraal) ning konverentsi sissejuhatavas osas andis ERA tööst 2018. aastal ülevaate Risto Järv. Esitletavate raamatute seas olid ka Piret Voolaiu, Risto Järve ja Loone Otsa koostatud kogumik “Kes otsib, see leiab. 1111 eesti vanasõna selgituste ja kommentaaridega”.

30. detsembril 2018 võtsid Taive Särg ja Reet Hiimäe (folkloristika osakonnast) osa koolituse “Metsküla jõulu- ja näärisoku töötuba” korraldamisest Saaremaal. Üheskoos tutvustati Saaremaa nääri- ja jõulukombeid, eriti näärisokuks käimise traditsioone.

12. jaanuaril tutvustas Anu Korb Tallinnas Ida-eestlaste Seltsi koosolekul oma tegevust Siberi eestlaste uurimisel.

19. jaanuaril viis Janika Oras ERMis läbi regilaulutoa eesti ja seto regilaule ja laulumängudest.

28. jaanuaril konsulteeris Janika Oras Värskas kultuurimajas Värskas naiste leelokoori seto mitmehäälsete laulude esituse küsimustes ja osales konsultandina leelokoori plaadi salvestustel 9. ja 10. veebruaril.

31. jaanuaril osales Mall Hiimäe Eesti ornitoloogiaühingu linnunimetuste komisjoni töökoosolekutel eksperdina rahvapäraste linnunimetuste teemal.

2. veebruaril rääkis Mall Hiimäe küünlapäeva tulepeol Juulamõisas Tartumaal rahvakalendri tähtpäevadest, mis on seotud tuletegemisega.

31. jaanuarist 15. veebruarini kogus Mall Hiimäe rahvapärimust puu- ja põõsaliikide kohta (Iisaku, Maarja-Magdaleena, Saaremaa).

5. veebruaril konsulteeris Janika Oras Tallinnas seto leelokoori Sorrõseto seto mitmehäälse laulu esitamise osas.

9. veebruaril osales Ingrid Rüütel nõustajana Baltica Tallinna ja Harjumaa rühmade eelpeol Tallinnas Salme kultuurimajas.

13. veebruaril esinesid ajakirja *Keel ja Kirjandus* konverentsil “Tõde ja tõed humanitaarias” ERAst Risto Järv (Muna on/pole targem kui kana. Vastuolulised vanasõnad) ning Mari Sarv (Igas loos on tera tõtt: moraalsed valikud kultuurimälu loomisel).

16. veebruaril osales Mari Sarv nõustajana Baltica Pärnumaa rühmade eelpeol Pärnus Nooruse majas.

19. veebruaril esinesid Narva-Jõesuus lasteaiaõpetajate eesti keele õppeseminaril “Üle metsa, vurr! Keel ja keskkond” ERAst Astrid Tuisk ettekandega “Looduslike vahenditega mängimine” ning Janika Oras ringmängude õpitubadega “Loodus, laul ja mäng”.

21. veebruaril esines Jüri Metssalu Nõo Põhikooli pärimuskultuuri ettekandeõhtul teemal “Kohapärimuse uurimisest ja avaldamisest internetis”.

27. veebruaril rääkis Janika Oras koos Sille Kapperiga Vikerraadio saates “Huvitaja” pärimuslike laulude ja tantsude taaselustamisest ja Baltica festivalist.

28. veebruaril pidas Janika Oras Pärnu Keskraamatukogus ettekande “Mineviku naiste lauluvägi: Hilana Taarka ja teised”.

28. veebruaril esines Aado Lintrop Eesti Kirjandusmuuseumis Mare Kõiva 65. sünnipäeva konverentsil “Kultuuri usundilised ja narratiivsed aspektid” (Keelest meeleni VI) ettekandega “Ühest mansi loitsust”.

1. veebruaril rääkis Risto Järv Raadio 2 saates “Reede hommik” vanasõnadest, küsitlised saatejuhid Jakob Rosin ja Katriin Tralla.

2. märtsil õpetas Jüri Metssalu Ruila Põhikoolis kogukonnaliikmetele kohapärimuse uurimise meetodikat ja tutvustas koostöövõimalusi kohapärimuse kaardirakenduse arendamisel.

2. märtsil viis Janika Oras Navi külas Võrumaal läbi õpitoa seto vanemast laulustiilist ansamblile Helmeakaala.

5. märtsil esines Mari Sarv Rostockis rahvusvahelise projekti ISEBEL videoseminaril eri rahvaste jutuainese koondamisest ühisele platvormile (“Transnational Harvesting of Folktale Data”) e-ettekandega Eesti Rahvaluule Arhiivi digitaalsest ja veebi kaudu kättesaadavast ainesest (“Estonian Folklore Archives: digital & online”).

5. märtsil osales Mall Hiimäe Eesti ornitoloogiaühingu linnunimetuste komisjoni töökoosolekutel rahvapäraste linnunimetuste ekspordina.

5. märtsil esines Lona Päll koos kirjanik Kristel Algvere ja kirjandusteadlase Kaisa Maria Lingiga saates “Rõhk” IDA raadios. Saate teemaks oli loodusest kirjutamine, looduskirjandus ja keskkonnakriiside käsitlemine kirjandustekstides.

6. ja 7. märtsil toimus Põlvamaal Pikajärve külas Cantervilla lossis folkloristide XIV talvekonverents “Piiritu muinasjutumaailm”, mille korraldas ERA / TÜ muinasjuttude töörühm. ERAst esinesid Inge Annom (Kuningatütre haiguse ravi), Mall Hiimäe (Reinuvader Rebasest ja arast jänesest muinasjututegelastena), Risto Järv (Rebasejuttude kuube värskendamas. Ernst Peterson-Särgava “Ennemuistsete juttude...” versioonidest), Mairi Kaasik (Loodushäälenditest ja looduskõnelustest loomamuinasjuttudes: žanripiire otsimas), Andreas Kalkun (Pankjavitsa kiriku ikoonide jäljed arhiivis. Pühad esemed ja pärimus), Anu Korb (Ottessoni Roosi *vanamesi* jutud), Aado Lintrop (Pühad ja profaansed pühalood) ning Kärri Toomeos-Orglaan (Päri- ja vastukarva lood. Intertekstuaalsusest Toomas Raudami ja Andrus Kivirähki muinasjuttudes). Esitleti Ernst Peterson-Särgava raamatu “Ennemuistset jutud Reinuvader Rebasest” uusväljaannet ning Eda Kalmre koostatud artiklikogumikku “Pildi sisse minek. Artikleid välitööde alalt” (Tänapäeva folkloorist 11).



Märtsi alguses kogunesid Eesti folkloristid Cantervilla lossi 14. talvekonverentsile, "Piiritu muinasjutumaailm", millega tähistati üksiti Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi ning Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakonna muinasjuttude töörühma 20. tegevusaastat. Osalejate ühispilt. Alar Madissoni foto 2019.



Talvekonverentsi teadusliku põhisisuga lõdvemalt seotud meeleolukas hetk vaheajalt. Lauluviisi on teistega koos üles võtnud ka kaks esinejat: Aado Lintrop (pildil paremal tagaplaanil) ja Andreas Kalkun (pildi vasakus servas). Alar Madissoni foto 2019.

7. ja 8. märtsil toimus TÜ teaduskooli rahvaluuleolümpiaadi "Mine metsa oma meemidega!" lõppvoor, kus Astrid Tuisk osales ühe läbiviija ja žürii liikmena.

10. märtsil tutvustas Janika Oras Klassikaraadio saates "Folgialbum" veebiväljaannet "Viru pulm" ja eesti pulmakombeid.

13. märtsil rääkis Risto Järv Vikerraadio saates "Huvitaja" muinasjuttudest muutuvast maailmast, küsitles Krista Taim.

13. märtsil esines Mari Sarv Kullamaa raamatukogus emakeelepäevale pühendatud ettekandega Kullamaa keelest.

13. märtsil esines Mari Sarv Fenno-Ugria hõimuklubis ettekandega "Mina, sina ja vana Väinämöinen: sõnad läänemeresoome regilauludes".

14. märtsil toimus Eesti Kirjandusmuuseumis Eesti Rahvaluule Arhiivi kaastööliste päev, kus tehti kokkuvõtteid möödunud aastast. Läbiviidud kogumisvõistlustest "Minu (vanaema) lugu" ja "Minu aed, minu lilled ja puud" rääkisid žürii liikmed Maarja Hollo ja Anu Korb. TÜ dotsent Tiit Jaago kuulutas välja uue võistluse "Esemed meie rännakuil", mis viiakse läbi koos TÜ eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnaga. Sõna said EV Presidendi rahvaluulepreemia pälvinud Maie Matvei, Ene Raudkats, Asael Truupõld ning Ergo-Hart Västrik. Järgneval pidulikul aktusel andis rahvaluulepreemiad ja Gustav Suitsu luulepreemia saajatele üle Tartu linnapea Urmas Klaas. Emakeelepäeval esitles ka Ernst Peterson-Särgava raamatu "Ennemuistsed jutud Reinuvader Rebasest" uusväljaannet EKM Teaduskirjastuselt.

14. märtsil kõneles Jüri Metssalu Väätsa põhikoolis emakeelepäeva loengul kohapärimusest ja pühapaikadest Järvamaa näitel.

15. märtsil korraldas Andreas Kalkun koostöös soouuringute töörühmaga Eesti Kirjandusmuuseumis seminari "20. sajandi alguse Eesti kväärimine", kus esines ettekandega "Magnus Hirschfeldi loengud Eestis ja diskussioonid homoseksuaalsuse üle".

18.–23. märtsini toimunud Maailmafilmi festivali meeskonna töös osales ja modereeris filmiarutelusid Janno Simm.

20. märtsil modereeris Jüri Metssalu koos Anneliis Kõivuga Tallinnas Kultuurikatlas Rahvakultuuri Keskuse korraldatud pärandikandjate ja -hoidjate tänusündmust "Pärand elab!"

20. märtsil esitas Mall Hiimäe ülevaate "Loodusrütmidest ja ajaarvestusest kevadise rahvakalendri näitel" Soomaa looduskooli seminaril.

23. ja 30. märtsil osales Janika Oras eksperdina folkloorifestivali Baltica eelpidudel Moostes, Karksi-Nuias ja Tartus.

24. märtsil pidas Andreas Kalkun Eesti Vabaõhumuuseumi teemapäeval "Naisterahvad ja meisterahvad, need on ainukesed rahvad" loengu eesti talurahva seksuaalelust.

24. märtsil tegi Janika Oras koos Žanna Pärtlasega Värskas naiste leelokoori mitmekanalisalvestusi.

25. märtsil esitleti Tallinnas Eesti Lastekirjanduse keskuses Ernst Peterson-Särgava raamatu “Ennemuistsed jutud Reinuvader Rebasest” uusväljaannet. Kõnelesid raamatu kunstnik Katrin Ehrlich ning redigeerija Risto Järv. Tekste raamatust luges näitleja Anne Tünnpu.

25. märtsil pidas Anu Korb Jõgeva Represseeritute Ühingu Põltsamaa osakonna üritusel “70 aastat suurküüditamisest” ettekande “Siberi eestlaste elust tänapäeval”.

26. märtsil rääkis Risto Järv koos Katrin Ehrlichiga Klassikaraadio saates “Delta” raamatust “Ennemuistsed jutud Reinuvader Rebasest”.

29. märtsil kõneles Jüri Metssalu Rapla Gümnaasiumis eesti keele päeval kohapärimuse andmebaasist ja kaardirakendusest.

30. märtsil esines Mall Hiimäe ettekandega “Loomad ja linnud Virumaa kalendripärimuses” Toilas Viru Instituudi pärandipäeval “Virumaa on virulaste hoida”.

30. märtsil viis Mari-Ann Remmel Vana-Otepää külaseltsi korraldusel Otepää looduskeskuses läbi õpitoa “Kuidas koguda kohapärimust”.

Detsembris, jaanuaris ja veebruaris tutvustasid Vikerraadio kolmapäevastes “Huvitaja” saadetes rubriigis “Päritud laul” rahvalaule Anu Korb, Liina Saarlo ja Janika Oras. **Detsembris ja veebruaris** tutvustas Risto Järv sama saate rubriigis “Vanasõnad on kuldsed sõnad” erinevaid vanasõnu.

Risto Järv, Mari Sarv

Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonnas

4. detsembril 2018 andis Reet Hiimäe Tallinnas kultuuripärandiaasta lõpuüritusel kommentaari “Aktuaalse kaamera” uudistele kogumisaktsiooni “Koolipärimus 2018” kohta.

5. detsembril 2018 pidas Liisi Laineste Poolas Krosno kolledži inglise filoloogia üliõpilastele loengu “Branding Estonia”.

6. detsembril 2018 pidas Liisi Laineste Poolas Krakovi Jagiellonia ülikooli inglise filoloogia magistriõppuritele loengu “Are jokes dead?”.

6. detsembril 2018 pidas Reet Hiimäe Tartu Ülikooli Pärnu kolledžis kaks loengut pärimuskultuurist ja turismitootarendusest.

12. detsembril pidas Liisi Laineste Tartu Ülikoolis folkloristika õppekava välismagistrantidele loengu “Digital humanities + folkloristics: Match made in heaven?”.

14. detsembril 2018 andis Reet Hiimäe TV3 uudistesaares kommentaari eestlaste esoteeriliste uskumuste kohta.

17. detsembril 2018 rääkisid Klassikaraadio saates “Delta” vanasõnaraamatust Risto Järv (ERA) ja Piret Voolaid (folkloristika osakond), küsitles Hedvig Lätt.

18. detsembril 2018 pidas Reet Hiimäe Võromaa pärimuskoolis ettekande “Kaitsemaagia Võromaa moodi”.

18. detsembril 2018 esitleti Eesti Kirjandusmuuseumis 62. Kreutzwaldi päevade konverentsil “Kas keelata või lubada: tsensuur Eestis XX sajandil” folkloristikaosakonna (osalusega) koostatud väljaandeid: “Eesti õpilaste naljad: [võistluse “Koolipärimus 2018” raames kogutud tekstel]” (koostaja Reet Hiimäe, Tartu: Eesti Folkloori Instituut, 2018) ning “Kes otsib, see leiab. 1111 eesti vanasõna selgituste ja kommentaaridega” (koostajad Piret Voolaid, Risto Järv ja Loone Ots; Tallinn: Rahva Raamat, 2018).

Mare Kõiva rääkis samal üritusel folkloristika osakonna tööaastast 2018 ning esitles ajakirja *Folklore: Electronic Journal of Folklore* värsket numbrit.

21.–28. detsembrini 2018 tegelesid Mare Kõiva ja Liisa Vesik Minskis Valgevene TA Kultuuri Keele ja Kirjanduse uurimise keskuse kunstiteaduste, etnograafia ja folkloori filiaalis ja keeleteaduste instituudi etnolingvistika ja folkloori osakonnas originaalmaterjalide ja kirjandusega, valmistati ette käsikirja alaosalid “Lastehirmutised”, “Majahaldjad” ja “Üldtüpoloogia”.

30. detsembril 2018 pidas Reet Hiimäe aktsiooni “Hakkame santima” raames Saaremaal Metsküla külamajas ettekande Saaremaa näarikommetest ja sokutraditsioonist.

30. detsembril 2018 kommenteeris Reet Hiimäe “Aktuaalse kaamera” uudistes soku-jooksmise pärimust.

Jaauanuaris tutvustas Piret Voolaid Vikerraadio saates “Huvitaja” igal kolmapäeval rubriigis “Vanasõnad on kuldsed sõnad” erinevaid vanasõnu.

5. jaanuaril pidas Reet Hiimäe KUMUs ettekande “Maagiapärimusest Eestis: minevik ja tänapäev”.

5. jaanuaril andis Reet Hiimäe raadiole Kuku intervjuu maagiapärimusest.

7. jaanuaril andis Reet Hiimäe ajakirjale *Müstilised Lood* intervjuu maagiapärimusest.

6.–8. veebruarini toimus Indias Guwahatis Rahvusvahelise Rahvajutu-uurimise Ühingu ISFNR usundiliste rahvajuttude töörühma (Beliefs Narrative Network BNN) konverents “Belief Narrative in Folklore Studies: Narrating the supernatural”, millest võtsid ettekannetega osa osakonna juhtivteadur Mare Kõiva (*The Shepherd of Animals and Ruler of Wolves in Baltic-Finnic tradition*), vanemteadur Piret Voolaid (*Belief Backgrounds of Estonian Riddles*) ja teadur Saša Babič (*Folklore Weather Beliefs Based on the Acts of Saints*). Konverentsi korraldasid Anundoram Boroah Institute of Language, Art and Culture, Assam (ABILAC) ja Belief Narrative Network (BNN) of International Society for Folk Narrative Research (ISFNR).

19. veebruaril toimus Narva-Jõesuus lasteaiaõpetajate eesti keele õppepäev “Üle metsa, vurr! Keel ja keskkond”, mille üks peakorraldaja oli osakonna vanemteadur Piret Voolaid, kes pidas ka ettekande “Kõik maailm ehib: Loodus eesti mõistatustes”.

21. veebruaril pidas Reet Hiimäe Nõo Reaalgümnaasiumi pärimusraamatu esitlusel ettekande “Mis on ühist tulihännal ja tulnukal? Usundilise pärimuse kogumisest ja uurimisest”.

26. veebruaril pidas Liisi Laineste Portugalis Minho Ülikoolis projekti NETLANG raames ettekande “Ethnic slurs and other dysphemes in news sites’ comments”.

28. veebruaril toimus FO, ARSi ja Eesti-uuringute Tippkeskuse ühiskorraldusel Eesti Kirjandusmuuseumis rahvausundile ja juttudele pühendatud konverents “Kultuuri usundilised ja narratiivsed aspektid: Keelest meeleni VI”, millega tähistati eesti folkloristi ja rahvausundi uurija, FO juhataja ja juhtivteaduri, Eesti-uuringute Tippkeskuse juhi Mare Kõiva 65. sünnipäeva. Konverentsil esinesid FO vanemteadur Piret Voolaid (*Cristiano Ronaldo on mees, kelle peatab ainult peegel*: Spordireporterite ütlused rahvahuumori allikana, kaasautor Kalle Voolaid) ning osakonna teadur Nikolai Anisimov (Udmurdi vaimne kultuur 21. sajandil: välitööde tähelepanekuid, kaasautor Eva Toulouse).

Märtsis tutvustas Piret Voolaid Vikerraadio saates “Huvitaja” igal kolmapäeval rubriigis “Vanasõnad on kuldseid sõnad” erinevaid vanasõnu.

5. märtsil pidas Reet Hiimäe Treffneri gümnaasiumi ajalooringile loengu “Vastlad meil ja mujal”.

6. märtsil esines Katre Kikas folkloristide talvekonverentsil “Piiritu maailm” ettekandega “Kana pahema tiiva alla oli kirjutatud... Kirjutamine ja kirjutatud tekst ime-muinasjuttudes”.

7. märtsil pidas Mare Kalda folkloristide 15. talvekonverentsil “Piiritu maailm” (6. ja 7. märtsil Cantervilla lossis) ettekande “Kauged (muinas)jutud kodusteks muistenditeks: ATU 1645 ja ATU 1645A”.

14. märtsil esines vanemteadur Piret Voolaid ettekandega “Koolipärimusest, keelest ja folkloori lühivormidest” Tallinnas Kadrioru Saksa Gümnaasiumis, kus toimus emakeelepäevale pühendatud aktus ja ühtlasi 4.–6. klasside õpilastele toimunud ülelinnalise eesti keele teemalise nuputamismängu “Kool folklooris ja folkloor koolis: Keelenutt 2019” tublimate osalejate autasustamine.

20. märtsil pidas Reet Hiimäe koos Mall Hiimäega Soomaa rahvuspargi nõukogule ja huvilistele loengu “Kevadiste rahvakalendri tähtpäevade tähistamisest”.

28. märtsil toimus Minskis Valgevene Teaduste Akadeemia Kultuuri, Keele ja Kirjanduse Instituudi kunstiteaduste, etnograafia ja folkloori filiaali ja Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna ühiskonverents “Миссия выполняй 4: Перспективы изучения фольклора” (Võimalik missioon 4: Folklooriuurimise perspektiivid). Teaduskonverentsi eesmärk oli võrrelda valgevene ja eesti folkloorset pärandit ja tagada kahe riigi folkloristika

järjepidev piiriülene areng globaalsete muutuste ja väljakutsete kontekstis. Ettekannetes olid teemadeks piiblimotiivid loitsudes, folkloorne suhtlus visuaalses linnakeskkonnas Minski juhtumi näitel, puud narratiivides-legendides, kirikuküünla valmistamise kultus valgevene näitel ja seto Peko paralleelidega, kratist valgevene ja eesti vene materjali näitel, värvisõnad ja -sümbolid eesti mõistatustes, Eesti Kirjandusmuuseumis leiduvate vene folkloori kogujate päevikud. Stend- ja videoettekannete paneelis keskenduti eesti varjusurmajuttudele, juttudele peidetud varandustest eesti rahvapärismuses, kirikuõpetajaga seotud naljanditele.

Ettekannetega esinesid osakonna juhtivteadur Mare Kõiva (Молитва и заговор. Библиейские мотивы и харатеры в заговорах), teadur Andres Kuperjanov (Нарративы, связанные с деревьями), Piret Voolaid (Наименования цветов и цветочные символы в эстонских загадках). Stendiettekandega astusid üles Eda Kalmre (Эстонские предания о мнимой смерти. Некоторые исторические моменты формирования традиции), Mare Kalda (Легенды и предания о кладях в эстонском фольклоре и их характерные черты) ning ühisettekandega Liisi Laineste, Anastasiya Fiadotava ja Tõnno Jonuks (Клип как объект шуток: сравнительное исследование эстонского и белорусского материала). Konverentsi koduleht: <http://www.folklore.ee/rl/fo/konve/2019/vv/k1/>.

Konverentsi toetasid Eesti Teaduste Akadeemia, Haridus- ja Teadusministeerium (IUT 22-5) ning Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus).

30. märtsil pidas Reet Hiemäe Toila pärimuspäeval ettekande “Kaitsemaagiast Virumaal”.

Teisipäevaseminarid

4. detsembril 2018 esines Milena Lyubenova (Bulgaaria Etnoloogia ja Folkloori Instituut koos etnograafiamuuseumiga): “Kohaliku mälu säilitamine: Neitsi Maarja kultus”.

Ettekanne keskendus Neitsi Maarja kultusele Perniki rajooni Popovo külas. Ingliskeelne ettekanne põhines välitöödel kahe küla elanike hulgas, samuti taaselustatud Popovo külapidustuse (pärast 1989. aastat) ning maarjapäeva tähistamise vaatlusel Pernikis Iztoki kvartalis.

Asta Niinemets

Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnas

4. detsembril 2018 oli loengusarja “Maailm ja rahvad” sügissemestri viimane esineja Tartu Ülikooli külalisdoktorant Pema Choedon loenguga “Tiibeti kultuur” Eesti Rahva Muuseumis.

Detsembris 2018 ilmus kirjastuse Hunt väljaandel mahukas rahvajutukogumik “Sõsara sõrmeluud. Naised eesti muinasjuttudes”. Raamatu koostas osakonna vanemteadur Merili Metsvahi, kes on rahvaluulearhiivist pärit tekstid kohendanud tänapäeva lugejale

arusaadavasse keelde ja varustanud need kommentaaridega. Väljaande illustreeris hinnatud disainer Britt Samoson.

14. detsembril esitleti kogumikku “Sösara sõrmeluud. Naised eesti muinasjuttudes” Setomaal Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi muinasjutuseminaril “Õnnelik lõpp ja lõputa õnn”.

15. detsembril toimus raamatu “Sösara sõrmeluud. Naised eesti muinasjuttudes” Tartu esitlus Tasku Rahva Raamatu kaupluses.

28. detsembril 2018 valis Eesti Noorte Teaduste Akadeemia (ENTA) üldkogu enda ridadesse uusi tegevliikmeid. Viis uut ENTA liiget valiti välja 42 kandidaadi hulgast neljas hääletusvoorus. ENTA üldkogu otsusega valiti uuteks tegevliikmeteks neuroteadlane Jaan Aru (TÜ), folklorist Anastasiya Astapova (TÜ), õigusteadlane Helen Eenmaa-Dimitrieva (TÜ) ning füüsikud Mario Kadastik (KBFI) ja Heli Lukner (TÜ).

14. veebruaril pidas dr Lidia Guzy (Corki Ülikooli Kolledž, Iirimaa) külalisloengu “Sustainable documentation and the ethnographer’s involvement as empowerment: examples from western Odisha, India”.

15. veebruaril pidas dr Lidia Guzy loengu “Landscape as resistance – The Gandamardhan Mountains of the Bora Sambar Region, India”.

19. märtsil pidas dr Mircea Paduraru (Alexandru Ioan Cuza Ülikool, Iasi, Rumeenia) loengu “Romanian Demonology. Concept, Heritage, Opportunities”.

20. märtsil pidas dr Mircea Paduraru loengu “Ethnology and Power in Contemporary Romania”.

14. märtsil andis Tartu linnapea Urmas Klaas emakeelepäeva aktusel Eesti Kirjandusmuuseumis üle preemiat parimatele rahvaluulekogujatele. Eesti ja võrdleva rahvaluule dotsent Ergo-Hart Västriku pälvis preemia läänemeresoome rahvaste pärimuse jäädvustamise ning Tartu Ülikooli tudengite juhendamise ja inspireerimise eest aastatel 2009–2018.

Liilia Laaneman

Kaitstud bakalaureusetöö

Meeri Otti kaitses **25. veebruaril** eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnas bakalaureusetööd “Muinasjutu “Kaunitar ja koletis” ekraniseeringud: Disney animafilmi ja mängufilmi võrdlus soolisest vaatepunktist”. Juhendaja vanemteadur Elo-Hanna Seljamaa, oponent Liis-Marii Roosnupp.

NEWS IN BRIEF

10th Runo Song Conference: Experience shaped into song

The 10th Runo Song Conference, which took place in Tartu on 7–9 November 2018, under the heading “Expressions and Impressions: Personal and Communal Aspects of Traditional Singing”, is reviewed by Taive Särg and Janika Oras.

4th joint seminar of Estonian and Belarussian folklorists in Minsk

Piret Voolaid gives an overview of the seminar under the heading “Mission Possible: Perspectives of Folklore Research 4”, conducted in Minsk on 27–30 March 2019.

Calendar

A brief summary of the events of Estonian folklorists from December 2018 to March 2019.

Kaastööst

Mäetaguste toimetuse avaldab akadeemilisi kirjutisi rahvaluulest, rahvausundist, kultuuriantropoloogiast ja nendega seonduvatest valdkondadest. Ootame

- *teadusartikleid* (10–30 lk) – originaalartikleid pikema ja argumenteeritud probleemipüstitusega;
- *rakenduslikke artikleid* (5–15 lk) – lühemaid kirjutisi, mis käsitlevad üksikjuhtumeid, aktuaalseid teemasid, tutvustavad uurimisprojekte jne;
- *ekspertide kommentaare* artiklite juurde;
- *osalusvaatlusi, kommenteeritud (taas)trükke ja kommenteeritud tõlkeid*;
- *raamatu-, filmi-, helikandja- jm tutvustusi* (1–5 lk) – olulisimate erialaste väljaannete kommenteeritud ülevaateid ja/või analüüse;
- *lühivuudiseid* (1–2 lk) – lühiülevaateid konverentsidest, kaitstud teaduskraadidest jne;
- *lugejakirju* (1–4 lk) – lugejate kommentaare väljaannetele ja artiklitele. Autoritelt oodatakse ka lugejakirjadele reageerimist.

Ajakiri on eelretsenseeritav ja rahvusvaheliselt refereeritav. Käsikiri tunnistatakse vastuvõetavaks kahe positiivse anonüümse retsensiooni korral. Toimetajad teatavad artikli vastuvõtmisest või tagastamisest ja soovitatavatest muudatustest. Muudatused peab tegema autor.

- Artikli, mis on kirjutatud mõnes üldkasutatavatest tekstitöötlusprogrammidest, võib toimetusele saata e-kirjaga. Lisada tuleb väljatrükk, mis abistab kujundamisel ja diakriitiliste märkide tuvastamisel, autori telefon ja e-posti aadress (või postiaadress).
- Kõigile kirjutistele tuleb lisada sõltuvalt kirjutise pikkusest 500–2500 tähemärgi pikkune, soovitatavalt ingliskeelne resümee.
- Teadus- ja rakendusartiklitele tuleb lisada kuni 700 tähemärgi pikkune lühikokkuvõte (teesid) ja 2–7 märksõna tähestikulises järjekorras.
- Märkused ja kommentaarid lisada allviidetena.
- Kirjandusele viidake tekstis järgmiselt: (Wright 1995: 3–5) ehk sulud algavad – autor – aastaarv – koolon – tühik – lehekülje või -kõlgede numbrid – sulud lõpevad.
- Kirjanduse nimestikus esitage otseselt tsiteeritud ja viidatud teosed.

- Kirjanduse nimestik tuleb vormistada järgmiste näidete eeskujul, veebilehekülje viitele lisada viimase kontrollimise kuupäev:

Boll, Franz 1919. *Stern Glaube und Sterndeutung: Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*. Leipzig & Berlin: Teubner.

Carlson, Shawn 1985. A double-blind test of astrology. *Nature* 318, lk 419–425.

EE 1934. *Eesti entsüklopeedia IV: Jaapan-käolima*. Tartu: Loodus.

Prüller, Paul 1968. Eesti rahvaastronoomia. *Teaduse ajaloo lehekülgi Eestist I*. Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus, lk 11–62.

Eesti Kiikingi Liit (<http://www.kiiking.ee> – 6. juuli 2003).

- Kui tahate illustreerida oma kirjutise võrguversiooni heli- või videonäidetega, soovitame kasutada helifaile laiendiga .mp3. Videonäideteks sobivad tugevalt tihendatud .mpg-failid.
- Illustreerivad fotod esitada .tif- või .jpg-formaadis, optimaalne resolutsioon 300 dpi (kui foto pikem külg on 10–12 cm). Vektorgraafika puhul eelistame .eps-formaati, bitmap-graafika puhul .tif-formaati. Jooniste optimaalne resolutsioon on 600–1200 dpi.
- Lisatud illustreeriva materjali kasutusõiguste (*copyright*) eest vastutab autor.

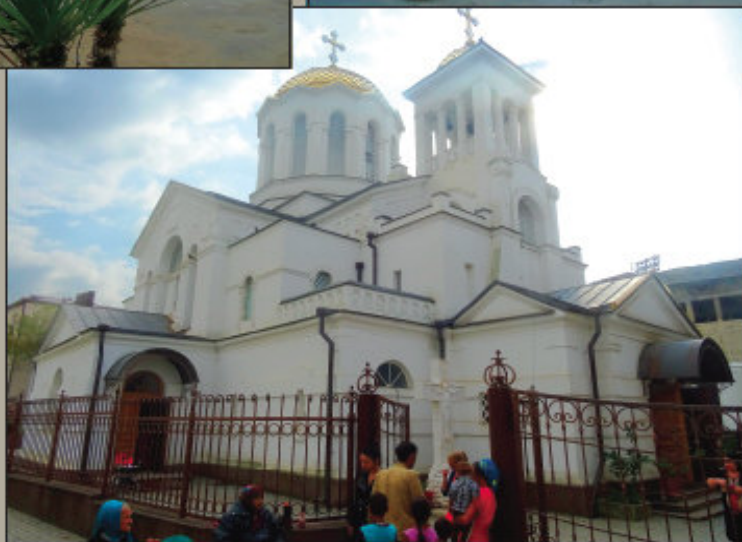
Täpsemad vormistusjuhised ja kaastööle esitatavad nõuded leiab internetist ajakirja Mäetagused koduleheküljelt (www.folklore.ee/tagused).

Toimetus

SUHHUMI SAKRAALHOONEID



4X Aivar Jürgenson



Luteri
katoliku moslemi
õigeusu

Abhaasia religioos-
sest situatsioonist loe
alates lk 69.



Triibud Abhaasia lipul. Aivar Jürgensoni artiklit Religioosest situatsioonist Abhaasias loe alates lk 69.

✿ Mitra esmamainimine Hetiidi kuninga Šuppiluliuma I ja Mitanni kuninga Šattiwaza lepingus? (5) ✿ Aleksander Nevski pühakulugu (15) ✿ Pulmapäeva külastuspaigad Narvas: pulmasõidu kujunemise ajaloost (47) ✿ Millest kõnelevad ja millest vaikivad triibud Abhaasia lipul? Religioosest situatsioonist Abhaasias (69) ✿ Mägi on naine, mäendus on mees: etümoloogiline-feministlik vaade *Entbergen*'ile (99) ✿ Paradoksaalsed igapäevakujut(l)used? (121) ✿

ISSN 1406 - 992X



*Indexed by MLA Folklore Bibliography,
Ulrich's Periodicals Directory, etc.*